الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مستغانم
كلية الآداب والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها

موضوع البحث:

التفكير اللساني عند فخر الدّين الرّازي

- المستوى الدّلالي نموذجا -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية

من إعداد الطالبة:
فطيمة داود

بإشراف الأستاذ:
الدكتور محمد عباسة

السنة الجامعية: 2009 م – 2010 م

الإهداء

إلى

روح أبي ... تغمده الله بواسع الرحمة
انتظرتَ هذا العمل طويلا ولم تره
أمي وشبه سؤالها اليومي ... متى تنتهي
إليكما أهدي عملي حُبًّا وعِرفاناً، شُكراً وتَقديراً،
يليق بكلّ عطائكما المتواصل.

فطيمة

مقدمـة

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ اللسانيات المعاصرة تكاد تقترب من الفكر العربي القديم، من خلال اعتمادها مناهج وعلوم الحقول المعرفية الأخرى، وهو الشأن الذي سبقت إليه اللسانيات العربية، لما عرف لدى روادها من إلمام بعلم المنطق والفلسفة وعلم أصول الفقه وعلم الكلام. فالبحوث اللسانية الدلالية العربية امتدت عبر قرون ابتداء من القرن الثالث إلى القرن السادس الهجريين وإلى سائر القرون اللاحقة، وهذا يدل على النضج المبكر وأصالة هذه الدراسات.

على هذه الصورة بدأ البحث اللساني الدّلالي عند العرب بمعناه العلمي يأخذ مجالا واسعا متوزعا على مختلف العلوم التي تلاقحت لتنتج فكرا لسانيا دلاليا عربيا أرسى قواعد ومنطلقات أساسية في اللسانيات وعلم الدلالة، بل كثير من المسائل التي طرقها العرب القدماء، قد رصدها علم اللسانيات الحديث.

ومن هذا المنطلق يقع اختياري على فخر الدين الرّازي (تـ 606 هـ) الذي يعدّ حصيلة الفكر الكلامي والأصولي والتفسيري والفلسفي في تراثنا العربي القديم. ومع اعتقادي بأهمية جهوده اللّغوية والدلالية في ظل عطائه المعرفي الذي شمل مختلف العلوم، ومع التسليم بقيمة وعمق فكره اللساني وأصالته، وإن لم يكن معروفا بصفته لغويا، ولإعجابي بعطاءات هذا الرجل اللامتناهية - والذي قضيت مع تفسيره الكبير مدة في موضوع رسالة الماجستير- واصلت البحث في فكره اللساني، لأنني وجدت أن دراستي السابقة أغفلت الكثير من الجوانب المهمة عند الرازي، وخاصة الجانب الدلالي، فعوّلت - بهذه الأطروحة - على الكشف عنه في كتبه الكلامية والأصولية والفلسفية إضافة إلى التفسير الكبير، وجعلت موضوع بحثي موسوما بـ: "التفكير اللساني عند فخر الدين الرّازي - المستوى الدلالي نموذجا -".

ظهر المفكر والفيلسوف فخر الدين الرّازي، وهو يحمل رؤية متميزة لقضايا عصره جعلته من الشخصيات الإسلامية البارزة. لقد فرض نفسه على صفحات التاريخ بما تركه من آراء ومواقف وآثار علمية إذ اجتمعت في عبقريته الخبرة الأدبية واللغويّة والفلسفية والمعرفة الدينية بمختلف تخصصاتها، كما كان صاحب نظرة ثاقبة وقدرة متميزة على

تفحص دقائق الأمور بعقل واع ومنهج علمي منطقي.

سعى الرازي إلى تأسيس فكر متكامل في الثقافة العربية الإسلامية. وقد كان في هذا الجهد مدركاً لضرورة الفهم التي وفرها التراث نفسه، وقد كان مُلمّا لعصره، ومن صور تميّز هذه الشخصية تعدد مصادرها الثقافية وموسوعيتها، وسيجيب بحثنا عن السؤال: هل وفق الرازي إلى حد كبير في إرساء فكر لساني رغم اتهامه بنقل العلوم؟ هل كان متبعا مقلّدا أو مبدعا مجدِّدا؟ وهل توصل إلى نظرية دلالية تمثل رؤية لسانية خاصة به؟

ولمّا كانت دراستي هذه تتنزل في سياق تسليط الضوء على تفكيره اللساني الذي وضح كيفية تعامله مع النص القرآني، فإنني سألاحق آراءه في العقائد والفلسفة والمنطق والأصول وعلم الكلام في ضوء المقاربات اللسانية المعاصرة القائمة على المستوى الدلالي، هذا الجانب الذي يكتسي أهمية بالغة، وهو أكثر الجوانب تعقيدا في علم اللغة. ووقفت عند محور هذا المستوى وعلاقته بالحقول اللسانية من صوت وصرف ونحو وبلاغة. يظهر لنا الرّازي كنموذج اللغوي الذي جمع كل شيء فكان اندماجه في الواقع اللغوي اندماجا عميقا حيث امتاز بالمعانية الموضوعية، دقة واستنباطا ونقدا وتوسيعا للمجال الإدراكي للبحث اللساني.

وتهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على نظرة الرازي إلى اللغة من خلال تحققاتها صوتا وصرفا ونحوا ومعنى لاستجلاء آرائه اللسانية والدلالية التي سبق بها عصره، فلم يكن ناقلا بل ناقدا ومضيفا لكثير من الآراء في حقل الدراسات اللغوية. كما تهدف إلى تكوين فكرة مجملة عن الآراء النظرية والتطبيقية اللغوية البارزة التي حفلت بها مؤلفاته في اللغة والنحو والبلاغة والمنطق وعلم الكلام والفلسفة وعلم الأصول والتفسير، وإعادة ترتيبها وفق تنظيم يجعل منها نسقاً متكاملاً وبنية منسجمة تفسر اهتمامات الرازي اللسانية وإسهاماته الدلالية من خلال علاقة هذه العناصر في ضوء النظرية اللسانية والدلالية المعاصرة، وتقوم هذه الدراسة على الفصول والمباحث التالية:

- **مدخل:** للتأصيل للفكرة والمصطلح وبيان النشأة، خصصت الحديث فيه عن علم اللّسانيات وعلم الدلالة عند الغرب، مستجلية لأصول العِلمين ومصطلحاتهما، وعلاقة بينهما وبين

العلوم الأخرى، مع إبراز النظريات والمباحث الحديثة والمعاصرة لنقيم المقاربة بين فكر الرازي اللساني والمناهج الغربية في هذا الميدان، لنستنطق بنية تراثه اللساني في مستواه الدلالي.

- **الفصل الأول:** وهو قراءة تمهيدية في المستوى الدّلالي في الفكر اللّساني العربي القديم، تناولت في مباحثه التركم المعرفي اللغوي عند العرب بدءا من القرن الثاني الهجري حتى عصر الرازي، وكان النص القرآني محورا لكل الدراسات اللغوية، تناولت عند الأصوليين المحاور الكبرى التي تعلقت بأنواع الدلالات وأثر الدلالة في استنباط الأحكام الفقهية. وعند اللغويين والنحاة حاولت أن ألِمَّ ببعض الجوانب التي تندرج في الجانب الدلالي: الدلالة المعجمية، والدلالة الصوتية، والإعراب، العلاقات التركيبية.

أما الفلاسفة والمناطقة فكان اهتمامهم بالمعاني والتصورات حيث فصلوا في الصورة الذهنية، وأنواع الدلالة من الناحية المنطقبة كالفرابي وابن سينا. ويأتي علماء البلاغة والنقاد ليعتنوا بالدلالة من الناحية الأدبية والجمالية، في نقدهم للشعراء، كما اختلفوا في مسألة اللفظ والمعنى، والإعجاز القرآني، ويكون عبد القاهر الجرجاني المرحلة البارزة في الفكر اللغوي الدلالي بما وصل إليه في نظرية النظم وعلاقة البلاغة بالنحو.

- **الفصل الثاني:** توخيت إبراز الأصول الفكرية والمعرفية والمنهجية عند الرّازي من خلال المؤثرات الثقافية التي هيأت له الأوضاع أن يكون لغويا، وحصرتها في سياق تمثله مراحل حياته العلمية المختلفة التي نجد فيها الإجابة عن كثير من الأسئلة المطروحة في بناء فكره اللساني الدّلالي. وذلك من خلال المرجعية الدينية الكلامية والأصولية، والتراكم المعرفي العلمي والفلسفي؛ فتناولت المباحث: الأصول الإسلامية واليونانية، نظرية المعرفة، منهج الرازي في التأليف والتفسير، ومنهجه اللغوي والدلالي. فجاء هذا الفصل بمباحثه المتنوعة عن أصوله الفكرية إسلاميةً ويونانيةً بروافدها المتعددة والمختلفة، لتَشكِّل فكر الرّازي ومرجعيته المعرفية، التي تميّزت بالموسوعية، وما من شك في أنّ ما ورد في هذه المباحث سيكون مِهَادًا أساسيا لا بد من الولوج إليه، ليُضيء لنا طريق البحث عن المستوى الدّلالي في فكره اللّساني.

- **الفصل الثالث:** كان اهتمامنا باستجلاء أهم الآراء والنظريات في اللغة والدلالة عند الرازي حيث يشير إلى أصل اللغة، ويصف اللغة وصفا مباشرا مؤكدا على مخزونها الدّلالي ليلامس التركيب الإبلاغي للغة في أداء وظيفتها التواصلية، وعلاقتها بالإنسان والوجود. كما يفصل في مصطلح الكلام وعلاقته بالإفهام، متناولا المسائل الكلامية في الكلام الإلهي. والكلام والكتابة، هذا عن اللغة، أما الدلالة التي ترتبط باللغة ارتباطا وثيقا، فقد سعى إلى توضيح مصطلح المعنى، والدلالة، والصورة الذهنية، وتحديد طبيعة العلامة اللسانية، مفصلا في الدّلالة اللّفظية وأقسامها، مهتما بدلالة اللفظ المفرد موضحا لمراتب اللفظ من نص ومجمل وظاهر ومؤول، كما يشرح الحقول الدلالية: "مشترك وترادف وتضاد" من خلال المحصول، والتفسير الكبير.

- **الفصل الرابع:** يتضمّن هذا الفصل حديثاً مركزاً عن الدلالة بين علوم اللسان وعلوم البلاغة عنده حيث بيّننا أهم الآراء الدلالية في مجموع مؤلفاته في علم الأصول، والمنطق، والتفسير، ونهاية الإيجاز، وقوفاً عند الدلالة والصوت، الدلالة والصرف، الدلالة والنحو، وأهمية هذه المباحث في توضيح الجهد الدلالي الذي نظّر له وطبّقه في التفسير، بالإضافة إلى إبراز نظرته المتعلقة الدلالة وعلاقتها بالبلاغة والفصاحة وحدودهما في ضوء الأسس المعرفية التي تبنّها. مؤكدا على نظرية النظم متبعا عبد القاهر الجرجاني في آراء كثيرة، ومختلفا معه في أخرى. كما وقف على الدلالة وعلم المعاني، الدلالة والبيان، متناولا الدلالة اللسانية والمجاز، مستعرضاً لأنواع المجاز والتشيه والاستعارة، علاقته بالتأويل باحثا عن الدلالات. وألحق المحسنات اللفظية بعلم البيان والمعنوية بعلم المعاني، وركز في هذا المبحث على صياغة نظرية في البيان مؤسسة على معايير الفهم الواضح والمنطق البرهاني الذي يستمد سلطته من بديهيات الحس والعقل، وفي هذا السياق يناقش الوظائف البيانية، كما تكشف هذه الدراسة عن المواقف المختلفة تجاه قضية الإعجاز التي تتأطر بالقضية المركزية المتمثلة في الفصاحة التي تشير الدلالة الواضحة.

- **الخاتمة:** وتمثل حصيلة هذا البحث وأهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة.

واتبعنا المنهج الوصفي التحليلي التأصيلي للنفاذ إلى بنية الآراء اللسانية عند الرازي معتمدة على ما قررته الدراسات اللسانية المعاصرة، ومقاربتها بإنتاج ومحصول الرازي اللساني، باحثين عن منطلقات الدلالة والمعنى عنده، محاولين الاستفادة من النظريات اللسانية وتوظيفها، واستجلاء الفكر اللساني، مستفدين من مناهج علم اللسانيات وعلم الدلالة.

ومن الصعوبات التي اعترضتنا، تداخل المسائل اللسانية بالمسائل الفلسفية، والمنطقية، والكلامية، مما جعلنا نطلع على العلوم التي تعتبر مساعدة لعلم اللغة، ككتب المنطق مثلا. وتناثر الموضوعات اللسانية في معظم مؤلفاته الأصولية والكلامية، وأكبر صعوبة لهذا البحث تمثلت في تضارب آراء الرازي واختلافها من مؤلَّف لآخر في المسألة الواحدة.

وكان مُهِمًّا الرجوع إلى مصادر فكره حتي يتسنى لنا تبيان دوره في هذا المجال، ومدى إضافتهاإلى سابقيه، وكان المحصول في علم الأصول، ونهاية الإيجاز، والتفسير الكبير، أهم الروافد التي ساعدت في إخراج هذا البحث. إضافة إلى المرجع الحديثة التي ألهمتنا الكثير من الأفكار، كالتفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي، وعلم الدلالة لمحي الدين محسب...الخ.

وفي النهاية، أسجل شكري وتقديري واعترافي بالفضل والجميل للأستاذ الدكتور المشرف على الرسالة محمد عباسة على توجيهه وقراءته وتصحيحه المتكرر للبحث بصبر وأناة، كما أقدم شكري للأستاذ الفاضل الدكتور حسام أحمد قاسم بكلية الآداب من جامعة القاهرة على توجيهاته لتأخذ خطة البحث هذا المسار الذي هي عليه. وخالص الشكر والتقدير لكل من عاون في إخراج هذا البحث في شكله المتكامل.

وأخيرا لا أدّعي أن هذا البحث يغطي كل جوانب الموضوع، لكن حسبي أنني بذلت فيه جهدا متواضعا. وما التوفيق إلا بتوفيق الله.

فاطمة داود

مدخل

علم اللّسانيات وعلم الدّلالة

المصطلح – المفاهيم – الأصول

لقد انشغل الإنسان منذ القديم بلغته أو الوسيلة التي يعبّر بها عن نفسه وحاجاته ليتيسر له الاتصال بغيره، فقد بدأت وسيلته التواصلية عن طريق الإشارة والحركة والغناء حتى استطاع أن يُفَعِّل قدراته اللّغوية التي وهبها الله له، فحقّقها في صورة أصوات لغوية منطوقة لتعبّر وتتصل بالآخرين، وازدادت قدرته وتنوّعت حتى حَظِي بصورة نطقية من الكلام المنسوق الذي سُمي "لغة"، فانتظمت واتّسَعَتْ مجالات استخدامها لتَنِمّ عن وجود الإنسان ونشاطه، فأحسّ الإنسان بأهمية لغته، فاهتم بها وتدرّج في طرائق التفكير في هذه اللّغة، وتنوّعت نظرته لها، فوقف على أسرارها وطبيعتها، فكشَف عنها بم تقوم به من دور أساسي في حياته، فبدأ في معالجتها بطرق مختلفة في العصور القديمة والوسطى، ولم تدرس اللغة بطريقة علمية نسبيا إلاّ أثناء القرن التاسع عشر عن طريق الملاحظة الشاملة والدقيقة، ولكن لا نُغفل جهود العرب في مجال الدّراسات اللّغوية حيث كان لهم السبق إلى كثير من المباحث اللّسانية، خاصة في المجال الدلالي، والصوتي، كما كان للهنود واليونان قبلهم جهود معتبرة، وقد برزت اللّسانيات كعلم ومنهج في دراسة اللّغة ومستوياتها"، الصّوتية، والصّرفية، والنّحوية، والدّلالي "، ظهرت معها النّظريات الكثيرة، وقامت على أساسها العديد من المناهج والمدارس، كما تفرّعت عنها علوم عديدة، وتداخلت معها علوم أخرى في مجالات مختلفة.

فما هو علم اللسانيات؟ وما حدوده؟، وما هي أصوله؟ وما علاقته بالعلوم الأخرى (خاصة علم الدلالة)؟، وما هو المستوى الدلالي عند العرب والغرب ؟ وما هي نظرياته ومباحثه؟

I - علم اللسانيات وعلم الدّلالة:

علم اللسانيات "Linguistics " بالإنجليزية و"Linguistique" بالفرنسية وهو مصطلح استقر مفهومه وتأكّد معناه في معظم الدّراسات اللّغوية في العالم وقد ترجم المصطلح إلى العربية، "علم اللّغة - اللّغويات - علم اللّسان - اللّسانيات - علم الألسن - الألسنية الألسنيات (فقه اللغة)"[1].واستقر معظم الباحثين العرب في الشرق على مصطلح علم اللّغة أو

[1] ينظر: كمال بشر: التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة 2005، ص 62.

اللّغويات، وفي المغرب: "علم اللّسانيات، الألسنية"، لأنّهما الترجمة الدقيقة للمصطلح الأجنبي. أمّا مصطلح " فقه اللّغة " فقد اعتمده بعض الباحثين مرادفا لعلم اللّغة، رغم أنّ مجاله قد يقابل معنى الفيلولوجيا وهي الدّراسة التاريخية للغة، وفقه اللغة مصطلح عربي أصيل، وموضوعه يتناول أصل اللّغة وخصائصها: كما نجد ذلك في" الخصائص والصاحبي والمزهر والاشتقاق لابن دريد"، كما يشمل كلّ ما يتصل بالمعاجم ودراسة الكلمات ومفردات اللغة، ومتن اللغة الذي هو فرع من فروع فقه اللغة[1]. أمّا الفيولوجيا: فهو بحث غير محدد النطاق يدرس قواعد اللغة وتاريخ آدابها ونقد نصوصها، ويراها "عبد الواحد وافي" بأنّها هي فقه اللغة[2]. واستُعْمِل علم اللّسانيات كمصطلح عربي وأُخِذ من لفظ " لسان "، ولهذه الكلمة معاني كثيرة في المعاجم والمدونات اللّسانية.

اللّسان لغة: جاء في لسان العرب: « اللّسان جارحة الكلام، وقد يكنى بها عن الكلمة فيُؤنَث حينئذ قال أعشى باهلة:

إنِّي أَتَتْنِي لِسَانٌ لاَ أُسَرُّ بِـهَـا ❋ مِنْ علْوَ لاَ عَجَبٌ فِيهَا وَلاَ خَسَرُ

قال ابن برّي: «اللّسان هنا الرسالة والمقالة (...) وقد يُذكّر على معنى الكلام. قال الحطيئة:

نَدِمْتُ عَلَى لِسَان فَاتَ مِنّي ❋ فَلَيْتَ بِأنَّهُ جَوْفُ عكمِ

ابن سيده: اللّسان المِقْوَل، يُذكّر ويؤنّث، والجمع ألسنة (...) واللّسان الثناء (...) اللِسْن بكسر اللام اللّغة، اللّسان الرّسالة (...)، والإلسان إبلاغ الرّسالة (...) ولاسنة ناطقة...».[3]

يتضح من التعريف اللّغوي أنْ يكون العضو المعروف داخل الفم وهو جارحة الكلام وآلة النطق وأنه بمعنى الرسالة، واللّغة، الكلام.

ويقول ابن فارس (ت 395 هـ): «اللام والسين والنون أصل صحيح واحد يدلّ على

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 72 - 74.
[2] علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، دار النهضة، (ط 7)، القاهرة 1972، ص 14.
[3] ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مادة (لسن).

طول لطيف في عضو أو في غيره، ومن ذلك اللّسان وهو معروف (...) واللَّسْن جودة اللّسان والفصاحة، واللِسن: اللّغة، يقال: لكلّ قوم لِسْن أي لغة، وقرأ بعضهم قوله تعالى: (وَمَا أرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بلِسْنِ قَومِه)»[1]. وهنا كثير من الآيات القرآنية وردت فيها لفظة " لسان " لتدل على " اللغة "منها الآية السابقة: (وَمَا أرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بلِسَان قَومِهِ).[2] وقال عزّ وجلّ: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ)[3]. وقوله أيضا: (مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَمَوَاتِ وَالأرْضِ وَاخْتِلافُ ألْسِنَتِكُمْ وَألْوَانكُمْ)[4]، فهو مصطلح يشير إلى اللّغة ولهذا اعتبر مصطلح اللّسانيات، المصطلح الدقيق المقابل للكلمة الأجنبية "Linguistique".

أمّا علم اللّغة، وردت كلمة "لغة" في لسان العرب:«(...) واللّغة من الأسماء الناقصة، وأصلها لـُغْوَة من لَغَا إذا تكلم (...) واللّغة: اللّسن (...) وهي فـُعْلـَة من لَغَوْتُ إذا تكلَمتُ، أصلها لُغْوَة ككُرَة وقـُلَة وثُبَة، كلّها لاماتها ووات، وقيل: أصلها لـُغَيٌّ، أو لـُغَوٌّ والهاء عوض، وجمعها لـُغًى مثل بُرَّة بُرّى (...)، والـلَّغْو والنطق، يقال: هذه لغتهم التي يَلْغَوْنَ بها أي ينطقون»[5].

وقد استعملت لفظة " لسان ولغة " - في المدونات العربية قديما - فلفظة "لسان" استعملت بمعنى يدلّ على الوسيلة التبليغية التي يتواصل بها الناس ويعبرون بها عن حاجتهم، فأطلق علماء اللّغة، علم اللّسان على مفهوم الدّراسة العلمية لظاهرة اللّسان البشري بصفة عامة[6]، وهو يقصد بها اللّسان عموما. و نجد قول الفارابي: « إن الألفاظ الدالّة في لسان كلّ أمّة ضَربان مفردة ومركبة (...) وعلم اللّسان عند كل أمة ينقسم إلى سبعة أجزاء كبرى ...»[7].

---

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، مادة (لسن).

(2) سورة إبراهيم: آية 4.

(3) سورة الشعراء: أية 195.

(4) سورة الروم: آية 22.

(5) ابن منظور: لسان العرب، ج 15، ص 250 - 252.

(6) ينظر: عبد الرحمن الحاج صاح: مدخل إلى علم اللسان الحديث، اللسانيات، الجزائر 1971، رقم2، مجلد1، ص 52.

(7) الفارابي: إحصاء العلوم، القاهرة 1931، ص 3.

أمّا التخصيص فيكون كاللسان العربي، أو الفارسي: وهو يدلّ على النّظام التواصلي المتبادل بين أهل الأمّة الواحدة كما يشير الشافعي: « عند أهل العلم بلسان العرب...».[1] وكما ورد ذلك عند ابن خلدون فقدم لفصل بعنوان: في علوم اللّسان العربي، علم النحو، وعلم اللغة، وعلم البيان وعلم الأدب[2].

وهنا نلمح إدراك العرب لطبيعة اللّسان، ودراستها للكشف عن الظاهرة اللّغوية، وكان وعيهم مبكرا بأبعاد النظام اللّغوي: الصوتية، والتركيبية، والدّلالية. ويتضح مدلول "لسان" "Langue" في ثنايا قول ابن خلدون، كما جاء عند المحدثين: «النّظام التواصلي المشترك بين أفراد المجتمع في البيئة اللغوية المتجانسة»[3].

كما استخدمت لفظة "لغة" بمعان مختلفة كدلالتها على لهجات العرب أو اللّهجة المحلية لكل قبيلة، ويُقصد بها -أيضا- الموضوعات التي تناولها اللّغويون: "كالأصمعي، وأبي عبيدة، وأبي عمرو الشيباني" في مقابل ما صَنعه النّحاة، فيقابل علم اللّغة، علم النّحو والصرف، وما جمعوه من ألفاظ سماعية سُمي بمتن اللغة أو الموضوعات اللّغوية[4]. ويُعرّف سيبويه اللّغة: «اللغات: عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني»[5]، وعرّفها أيضا: «حدّ اللّغة كلّ لفظ وُضع لمعنى»[6]. فاقتصر مفهومها على المفردات ذاتها عند اللّغويين المتقدمين. ثم عرّفها ابن جني بالتعريف المشهور وهي النظام التواصلي المتداول بين الأمة الواحدة: «أمّا حدّها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[7]. ولم يستخدم مصطلح اللغة بمعنى اللّسان إلا بعد نهاية القرن الثاني هجري[8]، ولهذا نجدهم قد استخدموا في مباحثهم مصطلحات: "علم اللّغة، وعلم اللّسان، وفقه اللغة".

---

[1] الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة 1940، ص 60.

[2] ينظر: ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، الدار التونسية للنشر، ط 7، تونس 1984، ص 545.

[3] أحمد حساني: مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993، ص 13.

[4] ينظر: عبد الرحمن حاج صالح: اللسانيات، رقم 2، مج1، ص 56.

[5] السيوطي: المزهر في علوم اللغة، محمد جاد المولي وآخرون، دار الجيل، بيروت، ج1، ص 8.

[6] المصدر نفسه، ج 2، ص 8.

[7] ابن جني: الخصائص، ج1، ص 33.

[8] ينظر: الحاج عبد الرحمن: المرجع السابق، مج1، ص 151.

فمصطلح فقه اللغة تناولناه باقتضاب وقد استعمله " ابن فارس" في " الصاحبي في فقه اللغة" ليدلّ به على علم اللّغة، أمّا علم اللّسان فقد استخدمه الفارابي بمعنى الدراسة العلمية لظاهرة اللسان بصفة عامة، وهو بذلك اقترب من مبادئ علم اللسان الحديث، وهو الدراسة العلمية والوصفية التي تريد أن تستوعب جميع اللّغات في مباحثها[1]. يقول الحاج صالح: «وبما أنّ هذه الموضوعات الهامة التي ذكرها الفارابي، أيْ الموضوعات التي أشار من خلالها إلى علم اللّسان بوصفة الدّراسة العلمية للسان البشري كأقسام هامة لعلم اللّسان، هي التي سيعالجها (Linguistics) في عصرنا الحاضر فلا تظن أنّه يوجد لفظ أصلح لتأدية المفهوم الحديث من هذا الذي انطلق منه أصحاب (Linguistics) أنفسهم».[2] وتتضح مصطلحات، علم اللغة، وعلم اللسان وعلم الكلام، وعلى هذا يصبح علم اللّغة مناظرًا لعلم الكلام ولكن وُجِهَ علم الكلام لدراسة المنطق الجدلي، وبعض الأمور العقيدية، وسمّي ممارسوه بالمتكلمين، وعلم اللّغة يقابل علم اللّسانيات [3].

واللسانيات هي العلم الذي ينظر إلى اللّغة الإنسانية بمنظور علمي دقيق قائما على الوصف والتحليل مع الإفادة من معطيات العلوم الأخرى والمعارف الإنسانية، فهو علم يكشف عن حقائق، وقوانين، ومناهج الظواهر اللّسانية مُبينا عناصرها وعلاقاتها الإفرادية، والتركيبية داخل وخارج بِنية النص[4]، وهو يحلل عناصر اللّغة بدون عزل عنصر عن آخر، حيث ينظر للغة على أنّها وحدات صوتية تتجمع لتكوّن وحدات مورفولوجية لتصبح، عبارات وجمل[5].

وبدأت اللّسانيات تشقّ طريقها متخذة من العلمية والموضوعية منهجا في التحليل، ومن الشروط التي وضعتها، ضبطها البحث اللساني بالمقاييس العلمية كالملاحظة،

---

(1) ينظر: الطيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، دار القصبة، الجزائر 2001، ص 19.

(2) عبد الرحمن الحاج صالح: اللسانيات، العدد2، المجلد الأول، ص 55.

(3) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، دار الصفاء، ط1، الأردن 2002، ص 30.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 106.

(5) ينظر: حلمي خليل: العربية وعلم اللغة البنيوي، دراسة في الفكر اللغوي العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1995، ص 7.

والتجريب، والموضوعية، وهي تحاول أن تتوخى الكلّية والشمول، خارج نطاق التاريخ والعِرْق وخارج نطاق خصوصيات اللّغة البشرية الواحدة[1]، وتناول الظاهرة اللّغوية كما هي في الواقع وفي طبيعتها. يقول أندري مارتيني في تعريف اللّسانيات: «اللّسانيات هي الدّراسة العلمية للسان البشري. إنّ دراسة ما تكون علمية حينما تتأسّس على ملاحظة الوقائع وتمتنع عن أن تفترض اختيارا من ضمن الوقائع باسم المبادئ الجمالية أو الذهنية»[2].

وبهذا فقد احتلّ علم اللّسانيات مكانة بين العلوم الأخرى: علم الاجتماع، علم النفس، علوم الطبيعة، وأصبح علما مستقلا له مبادئه ونظرياته الخاصة، وإن كان في حقيقته متفرع إلى مجموعة من المناهج والعلوم والمذاهب المختلفة، ولهذا وسمه دو سوسير بعلم اللسانيات العامة، وتبعه كثير من اللّسانيين في ذلك.

ولقد أعلن سوسير عن موضوع هذا العلم وهدفه وغاياته باعتبار: «أنّ موضوع اللّسانيات الحقيقي والوحيد هو اللّغة (Langue) في ذاتها ومن أجل ذاتها»[3]، فقد اعتبر اللّغة موضعا كلّيا ومحسوسا في الوقت ذاته، وهو يناسب منهج الدّراسة اللّسانية الحديثة في طابعه الشمولي الذّي يتحقق في مفهوم الكلّية لمفهوم اللغة، وبهذا أرسى سوسير دعائم الدراسة اللسانية البنيوية أو الوصفية، باعتبارُه اللغة بِنية أو نظام نحوي موجود بالقوة في كل دماغ[4]. واعتمدت بحوثه على كثير من الثنائيات والثلاثيات التي كشف البحث اللساني عن سياقاتها؛ "اللغة/ الكلام/ اللسان/، الدال/ المدلول/، الشكل/ الجوهر"، وأدى ذلك إلى اعتباره أن اللغة شكل، وموضوع كلّي للسان، وعدّ الكلام تابعا للغة وليس غاية لعلم اللّسان في ذاته، واستخدم علم اللسانيات ذلك لمعرفة حركة التقابل والتعارض بين الوحدات اللّغوية المختلفة.

ثم ظهرت بعد دي سوسير دراسات أخرى، فبرزت اللّسانيات التوليدية والتحويلية في

---

(1) ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح: اللسانيات، رقم1، مج1، ص 21.

(2) Andret Martinet : Eléments de linguistique générale, Armand. Colin, P 6.

(3) F.De Saussure: ours de linguistique générale, ENAG, 2 éd, Alger 1994, P 21.

(4) Saussure, Cours de linguistique, P 30.

نهاية الستينات على يد "نوَّام تشومسكي" الذي غيّر من منهجية موضوع اللّسانيات، وانتقد اللسانيات البنيوية بأنّها غير كافية لتفسير الظواهر، فكان موضوع هذه اللّسانيات التوليدية: هو عدم الاكتفاء بالوصف المجرّد، والتصنيف لوحدات اللغة، وتحديدها داخل نظامها[1]، بل اهتموا بكيفية حدوث اللغة من الموجود بالقوة (اللغة) إلى الموجود بالفعل (الكلام)، فكشفوا حركيته الداخلية للغة مفسرين سرّ الطاقة الإبداعية عند كل متكلم باللغة، فظهرت ثنائية، "القدرة اللغوية والأداء اللغوي"، "والبنية العميقة والبنية السطحية"[2]، ورغم نقدهم للسانية البنيوية إلا أنّهم تبنوا الكثير من مبادئها.

ثم تأتي اللّسانيات التداولية "Pragmatique" التي تنظر إلى موضوع اللّسانيات - من خلال نقدها للبنيوية - نظرة إلى اللغة كخطاب مُنْجَز في زمن محسوس ومكان معين محسوس، فصاغوا منهجهم اللّساني على أساس الأفعال الكلامية، مَنْ المتكلم؟، وإلى مَنْ يتكلم ؟...[3].

تفرّعت اللّسانيات الحديثة إلى فروع كثيرة، بفضل دراستها للمستويات، "الصوتية، الصرفية، والنحوية، الدلالية"، ودخلت بحوث اللّغة في محيط العلوم الأخرى؛ "علم النفس، الاجتماع، الأنتربولوجية، الرياضيات، علم التشريح... الخ"، فكان المنهج الوصفي قائما على الدراسة المباشرة للغة المنطوقة، وآخذا بعامل الزمن مُنطَلقا جوهريا، فيصف الظاهرة اللّغوية ذات الوجود الفعلي. ومن هذه الفروع: "علم الأصوات بفروعه، علم اللّسانيات التوليدية، النفسية، والعصبية، والفلسفية، والاجتماعية، والأنتروبولوجية، واللسانيات المنطقية، علم الدّلالة بفروعه... إلخ"[4].

وبذلك دخلت اللسانيات في كلّ مجالات الاتصال الإنسانية، حتى غدت ملتقى كلّ العلوم الإنسانية، واعتمدت الخطاب بأنواعه، وكان للدلالة حضور في مجالات الحياة اللّسانية كفرع أساسي ومهم في فعالية الخطاب، فاللّسانيات تستلهم الظاهرة اللغوية

(1) ينظر: طيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، ص 31.

(2) ينظر: محي الدين محسب: انفتاح النسق اللساني، ص 110- 113.

(3) ينظر: طيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، ص 31- 32.

(4) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص213 وما بعدها.

ونوامسها من مصادر لسانية وغير لسانية[1].

وفي هذا الشأن لم تكن نشأة علم الدّلالة مستقلة عن العلوم الأخرى، حيث عُدّ هذا العلم جزءا لصيقا بعلم اللّسانيات الذّي يهتم باللّسان البشري، غير أنّ علم اللسانيات يهتم بشكل الكلمات بينما يهتم علم الدلالة بجوهر هذه الكلمات ومضامينها، وهذا كان الدافع لظهور هذا العلم، فحددوا موضوعاته وقواعده ومناهجه. وأدّى البعد الاجتماعي والثقافي والنفسي للغة إلى تجنب علماء اللسانيات الخوض فيه، حيث وقفت حاجزا أمامهم، فاستبعدوا دراسة المعنى، وركّزوا على شكل الكلمات، فكان هذا الجانب هو اهتمام علماء الدلالة، لأنّ: «علم الدّلالة هو ميدان يتجاوز حدود اللّسانيات التي يتعين عليها وصف الجوانب الصّورية للغة قبل كل شيء، فالدلالة ليست ظاهرة لغوية صرفة، وإذا كان بالإمكان بناء الحقول الدلالية، فإنه ينبغي آنذاك الاعتماد على المعطيات الخارجية فقط»[2].

وفي حقيقة الأمر إنّ دراسة المعنى لم تخلُ منه أي مباحث لغوية سواء كانت قديمة أو حديثة، وهذا ما بيّنه سوسير في حديثه عن الدال والمدلول واعتبارهما كوجهي الورقة الواحدة[3]. فعلم الدّلالة هو جزء من علم اللسان باعتبار أنّ المعنى جزء من اللغة[4]، فهو يتجه لدراسة وظيفة الكلمات باعتبارها وسيلة اتصال، واللّغة هي الأداة التي تنقل الأفكار[5]، كما يعتبر علم الدّلالة ملتقى لأنواع التفكير والمناهج مثل: الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وإن اختلفت الاهتمامات. ولعلّ التغيرات التي تطرأ على المعنى هي أحد الأسباب التي أوجدت هذه العلاقة بين علم الدلالة والعلوم الأخرى.[6] فقد ساعد المناطقة، والفلاسفة، وعلماء النفس، واللغويون على إيجاد هذا العلم، فهو مستوى من مستويات اللسانيات، ولا يمكن فصله عن فروعها، فهو يحتاج إلى علوم؛ "الأصوات، والتركيب، والبيان،

---

[1] ينظر: عبد السلام مسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 168.

[2] سالم شاكر: مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة محمد يحياتين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1992، ص3.

[3] De Saussure : Cours de linguistique, p 108.

[4] ينظر: بلمر. ف.ر: علم الدلالة، ص 3.

[5] ينظر: بيار جيرو: علم الدلالة، منشورات عويدات، ط1، بيروت 1986، ص 10.

[6] ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، ط6، القاهرة 2006، ص 16.

والبلاغة،..."، وهو يتناول المستويات الآتية: "المستوى الصوتي الذي يؤثر على المعنى؛ التنغيم والنبر لتقريب المعنى.و المستوى الصرفي للكلمة وبيان معنى الألفاظ الذّي تؤديها، فلا بد من اتحاد المعنى المعجمي مع المعنى الصرفي. فأي زيادة في الكلمة تؤثر في المعنى[1]. المستوى النحوي وهو الوظيفة النحوية للجمل تأثير في وضوح المعنى والدلالة، كالتقديم والتأخير، والحذف، الإعراب...". والمستوى المعجمي، وهو يختص بمعاني المفردات وأصولها. ويتمظهر المستوى البلاغي بوضوح في علم الدلالة إذ تهتم الرسالة الإبلاغية بنقل دلالة الخطاب إلى المتلقي ليتم استيعابها بكفاية. أمّا اللسانيات فتقف عند حدود تولد الحدث وبلوغه وظيفته.

وبذلك فموضوع علم اللّسانيات يتبدى في مظهرها الأدائي، والإبلاغي والتواصلي. يقول ريمون طحان: «يقترن الكلام أو الأصوات بنظريات الدلالة العامة، وكان علم الدلالة الجزء الهزيل من النظريات الألسنية، وقد أصبح بفضل نظريات الإعلام والتواصل والمعلوماتية، مزودا بمؤشرات سليمة منها أن المتكلمين بلغة واحدة يتبنون المعنى الواحد في الكلام الواحد أو الجملة الواحدة »[2].

وبعد هذا أصبح لعلم الدلالة وجود مستقل، وبقيت تربطه باللسانيات صلات تتجلى بصورة واضحة في مجالات البحث، بحيث يظهر التقاطع جليا بين هذه العلوم اللسانية. واتسع نطاق البحث الدلالي، وأحرز علماء الغرب السبق في هذا المجال حيث برز لغويون كثيرون وضعوا نظريات ومناهج مختلفة أضحت مدارس دلالية تنظر إلى قضية المعنى بنظريات ورؤى حديثة ومختلفة، وحتى داخل المنهج الواحد ظهرت مناهج أخرى فرعية. كما كان للعرب الفضل في الدراسات الدلالية – قديما - التي أخذت مجالا واسعا من مباحثهم، وتوزعت لتشمل مختلف العلوم التي تلاقحت لتنتج فكرا دلاليا عربيا أرسى قواعد، ومنطلقات أساسية في علم الدلالة، فكثير من المسائل التي طرقها العرب القدماء قد رصدها علم اللسانيات وعلم الدلالة الحديث والمعاصر.

---

(1) المرجع نفسه، ص 13.

(2) ريمون طحان ودينز بيطار: فنون التقعيد وعلوم اللسان، دار الكتاب اللبناني، ط 1، بيروت 1983، ص 105.

إنّ مصطلح علم الدلالة في صورته الفرنسية "Sémantique"، وهو مشتق من الأصل اليوناني " Sêmantikĕ " المؤنث ومذكره " Semantikos "، أي يعني ويدل ومصدره كلمة "Sêma" وتعني الإشارة[1]. وأصبح هذا المصطلح متداولا عند "بريال" ومن تبعه، وقد اقتصرت دراسة" السيمونتيك " في بدايته على الناحية التاريخية الاشتقاقية الألفاظ، وهذا المعنى اختلف عمّا عليه هو الآن.

ويعتبر معنى "Sêma" الإشارة أو العلامة، وهو المعنى نفسه لكلمة الدلالة. كما يشار إلى الدلالة عند الغربيين بمصطلح آخر[2] هو "Signification" أو "Significance" ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى العملية التي يقترن فيها الدال والمدلول. ومصطلح "Sémantique" أصله فرنسي، ثم نُقل إلى الإنجليزية "Semantics"، ويرى "بلمر" أنّ مصطلح الدلالة إضافة حديثة في اللغة الإنجليزية، وكانت هذه الكلمة تعني التنبؤ بالغيب في القرن السابع عشر، فأصابه التغيّر الدلالي عن طريق الانتقال إلى حقل علم اللغة، وقد اسْتُخدم في بدايته للإشارة[3]. ويُعَرَّفُ علم الدّلالة بأنّه: «ذلك الفرع من علم اللغة الذي يقوم بدراسة المعنى المعجمي»[4]. وهذا تعريفا يقتصر على المجال المعجمي فقط. ويعرّفه بلمر: «هو مجموعة من الدّراسات التي تهدف إلى استخدام اللّغة بالنظر إلى وجوه مختلفة وكثيرة، وإلى السياق اللغوي وغير اللغوي. وبالنظر إلى المشتركين في المحادثة ومعرفتهم وممارستهم للأشياء»[5]. فعلم الدلالة يدرس الرمز اللغوي ومعناه[6].

إذن نستخلص من كلّ هذه التعاريف أنّ علم الدلالة علم يتناول المعنى بالشرح والتفسير، ويهتم بمسائل الدلالة وقضاياها، و يدخل فيه كلّ رمز يؤدي معنى سواء كان لغويا أو غير لغوي، ويشارك الدلالة المستويات اللّغوية؛ "الصوتية، والصرفية، والنحوية،

---

[1] فايز الداية: علم الدلالة العربي - النظرية والتطبيق - دار الفكر، ط2، دمشق 1996، ص 6.

[2] فريد عوض حيدر: علم الدلالة، مكتبة الآداب، ط.1، القاهرة 2005، ص 13- 14.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص13.

[4] حلمي خليل: الكلمة - دراسة لغوية ومعجمية-، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية 1980، ص 139.

[5] ف. ر. بلمر: علم الدلالة - إطار جديد- ترجمة صبري ابراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 1999، ص7.

[6] محمد علي الخولي: معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان، 1982، ص 251.

والمعجمية"، ولهذا اهتم علم الدلالة ببيان معنى الكلمات ودلالة الجملة والتعبير[1]، وتجاوز ذلك إلى معنى النص شرحا وتفسيرا بوصف العلاقات المتشابهة بين التعبير والمضمون.

II - علم الدّلالة والعلوم الأخرى:

وتوسع مجاله ليحتوي فروعا كثيرة منها؛ "علم الدلالة النصي، وعلم الدلالة التوليدي، والنظري، والبنيوي، وعلم الدلالة اللساني، والفلسفي، والمنطقي، والاستنباطي، وعلم العلاقات الدلالية، وعلم الدلالة الوصفي، وعلم الدلالة التزامني، وعلم الدلالة التوافقي..."[2]، وفروعه لا يمكننا حصرها في هذا المدخل، سنعرف بعض ما يندرج في موضوع بحثنا:

- علم الدّلالة اللّساني: يهتم بمعاني الوحدات اللغوية وبيان علاقاتها وطرائق سلوكها داخل التركيب، وصفيا وتاريخيا.
- علم الدّلالة الفلسفي: يهتم بمعاني المفردات اللغوية ويسجل وجودها دلاليا من وجهة نظر فلسفية بحكم ارتباطها بذات الإنسان وجوهر الأشياء.
- علم الدّلالة المنطقي: يبحث في توجهات المنطق الرياضي.
- علم الدّلالة الاستنباطي: أداة لبيان دلالات وحدود وماهية الوحدات اللغوية[3].

وهذه الفروع نجدها مبثوثة في مباحث العلماء العرب قديما. وذلك لتداخل العلوم عندهم، وهذا ما يظهر عند الرازي من خلال مصنفاته.

يتبين من خلال ما ألمحنا إليه في فروع علم الدّلالة أنّه علم يلتقي مع كثير من العلوم ويؤكد ذلك قول ليش "Leech": «السيمانتيك نقطة التقاء لأنواع من التفكير، والمناهج مثل الفلسفة وعلم النفس، وعلم اللغة وإن اختلفت اهتمامات كلّ لاختلاف نقطة البداية»[4].

ويتضح الفرق بين علم الدّلالة وعلم الرّموز حيث اقترح سوسير "مصطلح "Semiologie" بالفرنسية لعلم الرموز، وتتُرجم بالعربية إلى علم العلامات أو معربة

---

(1) محمد عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء الدلالة، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة 2005، ص 9- 10.

(2) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص 213.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 213.

(4) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 16.

"السيمولوجية"[1]، وهي مشتقة من "Semeion" ومعناها علامة، وهو علم يهتم بجميع أنواع الرموز الدوال بما فيها الرموز اللغوية، وهو الدراسة العلمية للرموز اللغوية وغير اللغوية باعتبارها أدوات اتصال[2]، وأطلق عليها العرب السيميائية من "سمة" و"وسم" بمعنى علامة من السِّيماء أو السّمياء [3].

ويعرّفه دوسوسير: «العلم الذي يدرس الرموز بصفة عامة، ويعدّ أحد فروع علم اللغة»[4]. ومن هنا تتضح العلاقة بين العلمين الدّلالة والسميولوجية. فعلم الدّلالة سيمانتيك يهتم بالرّموز اللسانية، وعلم الرّموز يدرسها جميعا، وهو أعمّ، ويضمّ اهتمامات رئيسية ثلاثة - رغم اختلاف العلماء في ذلك - وضعها "موريس" Ciw Morris": وهي دراسة كيفية استخدام العلامات والرموز كوسائل اتصال في اللغة ؛ كـ"دراسة العلاقة بين الرمز وما يشير إليه، ودراسة الرموز في علاقتها ببعضها البعض[5].

وهو أشمل وأعمّ من علم الدّلالة لأنّه يتناول الرّموز اللّغوية وغير اللّغوية[6]. وقد عدّ "إيكو" "U. Eco" الحقول التي يتضمنها السيمياء، وما يدخل تحت نطاقها، فجاءت على النحوالآتي: "علامات الحيوانات، علامات الشّم، الاتصال بواسطة اللمس، مفاتيح المذاق، الاتصال البصري، أنماط الأصوات (...) حركات، وأوضاع الجسد، الموسيقى اللغات الصورية والمكتوبة..."[7].

ويعتبر مذهب غيرو[8] "Guirand" أدق اتجاه تناول العلامات غير الألسنية، وكان اختلاف السميولوجيين على حدود العلامات تضيقا وتوسعا، فمنهم من اقتصر على الألفاظ،

---

[1] محمد علي الخولي: معجم علم اللغة النظري، ص 252.

[2] أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 14.

[3] الراغب الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، ص 539.

[4] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, p 33.

[5] أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 15.

[6] ينظر: نفسه.

[7] ينظر: عادل فاخوري: تيارات في السمياء، دار الطليعة، ط 1، بيروت 1958، ص 8.

[8] ينظر: المرجع نفسه، ص7 – 8.

ومنهم من جعل كل العلامات الحيوانية، والاتصال الحيواني وغيرها...[1]، ومنهم من لا يفرق بين السميوتيك والسميولوجية، وجعلهما علما واحدا، كما ارتأى ذلك بيرس "Peirce"[2]، ويرى أن الكلمتين تغطيان المضمار نفسه.

كما ارتبط علم الدلالة بالفلسفة والمنطق ارتباطا وثيقا حيث يقول بعضهم في ذلك: «إنّك لا تستطيع أن تقول متى تبدأ الفلسفة وينتهي السيمانتيك، وما إذا كان يجب اعتبار الفلسفة داخل السيمانتيك أو السيمانتيك داخل الفلسفة».[3]

لا شك أنّ العلاقة بينهما وطيدة، لأن ارتباطه بدأ أولا فلسفيا ثم انتهى إلى فرع من فروع علم اللسانيات، وهو ارتباط موجود دائما بين اللغة والواقع في الفلسفة، ومن مباحثها، المعرفة الإنسانية واللّغة[4]، فالإنسان دائم الاتصال بنفسه؛ شعورا وعاطفة وخيالا وبما حوله وبالآخرين (المواقف)، فقد جُهز الإنسان بجهاز قادر على التفكير والاتصال وهذه الوسيلة تتحقق عن طريقها الخبرة، فيصبح مدركا (الإدراك) لواقعه، وبذلك يُصوِّر عالمه الخارجي، والواقع الداخلي (النفس) معا. والعقل هو الذي يقوم بقدرات التخييل ويربط بين الأشياء، فيشمل كل العمليات العقلية؛ من تجريد وتصنيف، وتحليل وتركيب[5]. وهنا يندرج علم الدلالة الفلسفي، والمنطقي، وعلم الدلالة المعرفي.

ونشأ من العلاقة بين علم الدّلالة وعلم النّفس فرع من فروع اللّسانيات النفسية، وهو نقطة التقاء بينهما، وتتعلق بكيفية تركيب اللغة سواء عند إنتاجها أو عند استقبالها، وهذه تشير إلى مدى ارتباط الدلالة بالنحو[6]، فقد عالج علم النفس الجانب الذاتي للغة، واهتم بالإدراك لمعرفة إدراك المتكلم للكلمات وتحديد الملامح الدلالية، كما يهتم أيضا بكيفية

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 8.
(2) ينظر: نفسه.
(3) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 15.
(4) محمد حماسة عبد اللطيف: الدلالة والنحو، ص 13.
(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 14-16.
(6) ينظر: المرجع السابق، ص 18-19.

اكتساب اللغة وتعلُّمها ودراسة السبل التي بها يتم التواصل البشري [1].

وقد اهتم علم الدلالة - أيضا- بالعادات الاجتماعية، وطرق الاتصال القائمة بين الناس معتمدا على الجهاز النطقي وجهاز الاستقبال، ولا يستغني هذا العلم عن الحقائق الفيزيائية الفيزيولوجية التي تساعد على معرفة الدلالات. كما اهتم علماء الأنتروبولوجية باللّغة وما تفيده من دلالات مُنبِئة عن ثقافة، وطقوس، وشعائر الشعوب، وهذه العلاقة ناقشها "مالينوفسكي" في سياق الموقف[2]. وقد ميّز "جون لاينز" بين علم الدلالة اللّغوي، وعلم الدلالة الفلسفي، وعلم الدّلالة الإناسي (الأنتروبولوجي)، وعلم الدلالة النفسي، وعلم الدلالة الأدبي. ويُطْلَق علم الدلالة اللّغوي على علم الدلالة دون وصف[3].

لقد أضحى من المسلم به في البحث اللّساني، أنّه لا يمكن أن نتحدث عن علم الدلالة دون موازنة بما سُمي عند علماء الغرب "بالبراغماتية" وهو يترجم حرفيا بعلم الاستعمال[4] وإن كانت ترجمته بعلم التخاطب[5] أكثر قبولا، وكثيرا ما تتداخل جزئياته مع علم الدلالة، وقد ترجمه بعضهم "بالذرائعية" حينا و" بالتداولية " حينا آخر، أو "النفعية" ووَسْمَهُم "بعلم الاستعمال" تفق مع مباحث الاستعمال، ويقابل "الوضع" عند علماء الأصول والفقهاء والبلاغيين العرب القدماء، كما يقصد "بعلم التخاطب" مباحث علم الاستعمال، وما يندرج فيه من مباحث تخاطبية[6]. وتكمن العلاقة في أنّ كلا العلمين يهتمان بدراسة المعنى. ويُعرَّف علم التخاطب بأنّه: «دراسة كيف يكون للقولان معان في المقامات التخاطبية»[7]. ويرى طه عبد الرحمن أن مصطلح التداوليات؛ هو المصطلح المقابل لـ "براغماتيقا" لأنّه يوفي المطلوب حقه باعتبار دلالته على معنيين؛ "الاستعمال والتفاعل" معا[8]. ويعود

---

[1] ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 16.

[2] ينظر: نفسه.

[3] ينظر: محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص 12.

[4] محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2004، ص 11.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 11.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 5.

[7] ينظر: المرجع السابق، ص 13.

[8] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء 2000، ص 28.

استعمال مصطلح التداولية إلى الفيلسوف " تشارلز موريس" عندما حدد الإطار العام للسيميائية، فميّز بين ثلاثة فروع، النّحو والتركيب؛ وهي دراسة العلاقة بين العلامات بعضها لبعض، والدلالة وهي دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تؤول إليها والتداولية Pragmatics؛ وهي دراسة علاقة العلامات بمستعمليها وبمؤولها[1].

وقد اعتنى "باختين" بالمقام والمعنى، وعلاقات الخطاب بمنتجه، وسماها ما بعد اللّسانيات[2]، وقد اهتمت التداولية بدراسة المعنى في سياق التواصل، وليس بمفهومه الدّلالي. أي معنى المتكلم؛ فهي دراسة الاتصال اللغوي في السياق، كما تدرس أثر السياق في بنية الخطاب، ومرجع رموزه اللغوية، ومعناه كما يقصد المرسِل[3].

وتفترق التداولية (علم التخاطب) عن الدّلالة في أنّ الدلالة تدرس المعنى، والتداولية تدرس الاستعمال، فالوضع والدلالة يدرس المعنى كما هو عند علماء الأصول، والاستعمال والتداولية تدرس اللغة في سياقاتها الفعلية[4]. فمعاني الجمل هي موضوع علم الدلالة، أمّا معاني القولات فهي موضوع علم التخاطب، وهنا يتضح الفرق بين الجملة والقولة، الذي نشأ عن الفرق بين اللغة والكلام، فالجملة كيان لغوي مجرّد، والقولات تجليات فعلية وتحققات وتجسدات عملية للجمل، تنتمي إلى الكلام[5]. كما اهتمت التداولية بنظرية أفعال الكلام في بدايتها، ثم اتجهت إلى تحليل المحادثة كما سماه "قرايس" (1975) "أصول المحادثة"، وهو ما عالجوه في إطار علم دلالة المقام، والمنطق الخطابي، كما تساير هذا العلم مع المنهج البلاغي الذي اتخذه ميدانا للدرس نتيجة التعامل مع المعنى[6]. إذن تعتبر التداولية امتدادا ضروريا لعلم الدلالة الألسني، كما يرى "بريكلي" في عناصرها تتمة

---

(1) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية-، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2004، ص 21.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر: استراتيجيات الخطاب، ص 21.

(3) المرجع نفسه، ص 22.

(4) ينظر: محمد محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص 14.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 14-15.

(6) ينظر: المرجع السابق، ص 15.

ضرورية له[1].

III - مباحث علم الدّلالة:

لقد بدأت دراسة الدّلالة عند **فلاسفة اليّونان** قديما حيث نجد أهم القضايا الدّلالية قد تناولها أرسطو ومن جاء بعده منها: قضية العلاقة بين اللفظ ومعناه، وقد عارضت فيها نظريتان؛ الأولى ترى أنّ الصّلة بين اللفظ ومعناه طبيعية، والثانية ترى أنّ العلاقة اصطلاحية وضعية من وضع المجتمع.[2]

وقد اتفق أفلاطون مع الرّأي الأول مقرا في حواره كراتيل: «بأنّ للألفاظ معنى لازما متصلا بطبيعتها، أي أنّها تعكس - إمّا بلفظها المعبِّر، وإمّا ببنية اشتقاقها - الواقع الذّي يُعبِّر عنه»"[3]، فهو من القائلين بالعلاقة الطبيعية الذاتية مبينا أنّ الصلة الطبيعية كانت واضحة التفسير في نشأتها ثم تطورت الألفاظ وتعقدت تلك الصلة.

أما أرسطو فيمثل الرّأي الثاني حيث يرى أنّ: «للألفاظ معنى اصطلاحيا ناجما عن اتفاق وتراض بين البشر»[4]، فهو يقرّ باصطلاحية اللّغة. كما نجده فرّق بين الصوت والمعنى، وبيَّن أنّ المعنى متطابق مع التصور الموجود في العقل المفكِّر، وميّز بين الثلاثية؛ "الأشياء، والتصورات، والمعاني، والأصوات أي الرموز أو الكلمات"[5]، وهذا التمييز بين الكلام الخارجي، والكلام الموجود في العقل أصبح فيما بعد الأساس الذي نهضت عليه جل نظريات المعنى خلال العصور الوسطى[6]. وعند تقسيمه للكلام إلى ما يفيده من معنى يقول: «الاسم مركب صوتي ذو مدلول، لا يعني فكرة الزمن (...) والفعل من جهته مركب صوتي ذو مدلول، يعني فكرة الزمن »[7]، والحرف هو الذي لا معنى في

---

(1) هيربيرت بركلي: مقدمة إلى علم الدلالة الألسني، ترجمة قاسم المقداد، وزارة الثقافة، دمشق 1990، ص 107.

(2) ينظر: جورج مونان: تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة بدر الدين القاسم، مطبعة دمشق 1972، ص 91.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 17.

(6) ينظر: المرجع السابق، ص 17.

(7) جورج مونان: تاريخ علم اللغة، ص 62 – 63.

ذاته. ولمّا عرّف مفهوم الإعراب استند إلى مميزات تتصل بالمدلول والصورة، فهو يعرِّفه بأنّه: «ما تضمن التعبير عن تلك الإشارات التي نُسَميها الجنس والعدد والتعريف»[1].

وبناءا على ذلك تأسست مدارس أرست مباحث دلالية أساسية في مجال البحث اللّساني، أمثال: "المدرسة الرواقية، ومدرسة الإسكندرية"، وبلغت العلوم اللغوية من النضج مبلغا مهما في العصر الوسيط مع المدرسة السكولاتية[2] التي ناقشت طبيعية العلاقة بين الكلمات ومدلولاتها، وظل الاهتمام بمباحث الدلالة عبر مراحل التاريخ المختلفة.

أمّا **عند الهنود**، فقد أولوا القضايا الدلالية عناية كبيرة في اللّغة الهندية، وهم من أوائل اللّغويين الذين وصفوا لغتهم باعتبارها لغة مقدسة، وأداة الأدب الفيدي[3]: وهي اللغة السنسكريتية، فتناولوا في وقت مبكر طبيعة المفردات والجمل، ونشأة اللغة باعتبارها هبة، وبين اعتبارها نتاج بشري من وضع البشر، كما تنبه علماء الدلالة الهنود إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى، فمنهم من يراها طبيعية فطرية، وأصحاب هذه النظرية يعتبرون نشأة اللغة محاكاة لأصوات الطبيعة، ومنهم من أوجد علاقة ضرورية بين اللفظ والمعنى شبيه بالعلاقة اللزومية بين النار والدخان[4]. كما عالجوا أنواع الدلالات بحيث أوجد النحاة الهنود أقساما أربعة تبعا للموجود الخارجي في الكون[5]؛ ما يدلّ على مدلول هام وشامل (رجل)، ومايدلّ على كيفية (طويل)، وما يدلّ على حدث (جاء)، وما يدلّ على ذات (محمد).

وبفضل جهود النحوي "بانيني"[6] الذي حلل بنية اللغة السنسكريتية، وبيّن الأدوات المُتَمِمَة، والتصريف، والحركات تَمَكّن العلماء من البحث في الكلمة وعلاقتها بمدلولها، فتوصّلوا إلى هذه الأصناف في الدّلالة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 63.

(2) والسكولاستيكيون: أي المدرسيون، وهم لغويون ظهروا في ق 13 م، وتأثروا بالفلسفة التأملية، الأرسطية في دراسة اللغة اللاتينية. ينظر: الطيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، ص61.

(3) ينظر: جورج مونان: تاريخ علم اللغة من القرن العشرين، ص 62.

(4) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 19.

(5) السابق.

(6) ينظر: جورج مونان: تاريخ علم اللغة، ص 68 – 69.

ومن أهم المباحث الدّلالية أيضا تحليلهم للمقطع، إلى مركباته، إضافة إلى عنايتهم بالأصوات ومخارج الحروف ابتداء من الحلق إلى الشفتين، وهو تصنيف قائم على أسس فيزيولوجية[1]، فحسب طريقة النطق تُرَتّبُ الحروف كما فعل الفراهيدي.

ولاشك في أنّ الهنود من السبّاقين الذّين أشاروا إلى أهمية السياق ودوره في المعنى خاصة في مباحث حقول الدلالة: "كالترادف، والمشترك وغيره...". كما أشاروا إلى القياس والمجاز في تبدّل المعنى: «فلامعنى للكلمة المنفردة إلاّ في العبارة»[2].

أمّا في **العصر الحديث**، فقد كان أوّل ظهور للدلالة في شكلها العلمي المميَّز في أواخر القرن التاسع عشر، وتجلّت في مساعي اللّساني "ميشال بريال" (Michel Bréal) الذي أعلن عن ميلاد علم يختص بجانب المعنى في اللّغة، وهو علم الدلالة من خلال مقاله "(Essai de sémantique) 1897، فكان أول من استعمل مصطلح "سيمانتيك"[3]، حيث اعتنى بدراسة المعنى وبدلالات الألفاظ في اللغات القديمة التي تنتهي إلى فصيلة اللّغات الهندوأروبية.

ولعل ما وصل إليه بريال كان نتيجة للإسهامات التي كانت قبله، ففي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، كانت البحوث اللسانية تنحصر في دراسة علوم البِنية والتنظيم والأسلوب (المورفولوجيا، السانتكس، والستيليستك في أشكالها التعليمية)[4]، وظهرت دراسات عن الأصوات اللغوية (الفونتيك) وردت عن المؤلف "لكورديموا Cordemoy" سنة 1668، وبعض البحوث العامة حول المعجم، وتَطَوُّر اللغة، واقتصر البحث فيها على اللغتين الإغريقية واللاتينية وبعض اللغات الأوروبية الأخرى[5]. وكانت اللغة السنسكريتية السبب الرئيسي في إعلان مرحلة جديدة في البحث اللساني والدلالي، في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي حيث قام "وليام جونز" بفك رموزها فقال عنها: «اللغة السنسكرتية

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 63- 66.

(2) المرجع نفسه، ص 69.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 22.

(4) ينظر: علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، دار نهضة، (ط 7)، القاهرة 1972، ص 52.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 53.

مهما يكن قدمها لغة ذات تركيب عجيب»[1].

فهذه كانت البداية المطلقة لعلم اللسانيات التاريخي، وبفضل هذه الدراسات أفاد الألماني "شليجل" من صلات القرابة بين اللغات[2]، ونما علم القواعد المقارن على يد اللساني، "فرنزبوب، جاك لويس غريم "، وهو أول من كتب في الفيلولوجية الجرمانية، ومهدت بحوثهما لظهور علم القواعد التاريخي[3]، الذي اعتنى بمظاهر كل لغة من اللغات الهندوأوربية عبر مراحلها المختلفة وتطورها من ناحية قواعدها - خاصة - على "يد (Fredrik Diez) فريدريك دييز[4]، و"أوغست براشيه" (Brachet Auguste) وهما من علماء الفيلولوجية ثم انتقل البحث مع الألماني اللساني[5] ماكس موللر" (Max Müller) إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها كل لغة إنسانية في تطورها من حيث الأصوات، والقواعد التصريفية...، وقد تبعه كثيرون، ومن مؤلفاته؛ " أصول الفيلولوجية المقارنة، ومقدمة في علم اللغة". كما يرى ماركس موللر أنّ الكلام والفكر متطابقان تماما ومن خلال كتابيه "علم اللغة وعلم الفكر"، ورغم جهده - الذي سيكون بمثابة مرحلة عبور لتحقيق تقدم مثمرلعلم الدلالة - فقد عَجَز عن عبور الفجوة بين علم اللغة والتحليل المنطقي للمعنى[6].

ثم تتبعه مدرسة النحويين الجدد "Néo-grammaires"، ومن أشهر علمائها: "ليسكين (Leskien) وبروجمان (Brugmann) وأستوف (Ostof)". تؤكد هذه المدرسة على جبرية الظواهرية اللّغوية، وهي ظواهر لا يتحكم فيها الأفراد، فاتجه بحثهم، في تحليلها والكشف عن القوانين الخاضعة لها.[7]

وأطلق "السيمنتيك" على الدراسة الحديثة التي تهتم بجوهر الكلمات في حالاتها:

---

(1) ز.روبنز: موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، الكويت 1997، ص 244.

(2) ينظر: علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص 54.

(3) ينظر: نفسه.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 55.

(5) ينظر: نفسه.

(6) ينظر: أحمد مختار عمر:علم الدلالة، ص 23.

(7) ينظر: علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، ص 57- 56.

"الإفرادية المعجمية، والتركيبية، والسياقية "، وآلياتها الداخلية التي هي أساس عملية التواصل والإبلاغ، وقد انصبت اهتماماته بدارسة المعنى في اللغات الهندو أوروبية مثل؛ "اليونانية واللاتينية والسنسكريتية"، وهذه أوّل دراسة حديثة تعنى بتطور معاني الكلمات[1]، يقول بريال: «إنّ الدراسة التي تدعوا إليها القارئ هي من نوع حديث للغاية بحيث لم تُسَمَّ بعد، نعم لقد اهتم معظم اللّسانين بجسم وشكل الكلمات، وما انتبهوا قط إلى القوانين التي تنظم تغيّر المعاني وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أنّ هذه الدراسة تستحق اسما خاصا بها فإننا نطلق عليها اسم (sémantique) سيمنتيك للدلالة على علم المعاني»[2].

ولم تأخذ جهود بريال في هذا الجانب حقها وقدرها حتى جاء "أوجدن" (Ogden) و"ريتشارد" (Richards)، سنة 1923، حيث أصدرا كتابهما الموسوم: "المعنى ومعنى المعنى". حيث حدّدا مقومات العلامة اللغوية بالمثلث الدلالي المشهور، كما حاولا وضع نظرية للعلامات والرموز، ومنه ارتبط اسمهما بعلم الدلالة كما ميَّزا الوظيفة الإشارية والوظيفة العاطفية للكلمات في تحليلهما السيمانتيكي[3]، وابتداء مما قدَّماه اتضحت العلاقة بين الدال والمدلول، فقد رسما الأطر المميّزة لعلم الدلالة الحديث، حيث اعتمد" أولمان" (Ullmann) في كتابه "دور الكلمة في اللّغة" على مثلث أوجدن وريتشارد في تعريفه للمعنى وتوضيحه لطبيعة الدلالة، فاستبدل مصطلح اللفظ بالدال، ومصطلح المدلول بالفكرة، وهو يرى أن المعنى يمكن أن يستدعيه اللفظ، كما تكون العملية عكسية أن يستدعي المدلول اللفظ، واللفظ عنده هو الكلمة بصيغتها الخارجية أو المدلول هو الفكرة[4]، ويؤكد أن العلامة اللّسانية هي الدال والمدلول، كما هي عند دي سوسير وكليهما استبعد المرجع [5].

---

[1] محمود السعران: علم اللغة، دار المعارف، القاهرة 1962، ص 237.

[2] M. Leroy : Les grands courants de linguistique moderne, université de Bruxelles, 1971, P 49.

[3] ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 23 - 24.

[4] ينظر: ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة 1988، ص 72.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

ثم يأتي دو سوسير بنظريته اللّغوية معتمدا على نظرية" دوركايم" الاجتماعية التي تنظر للغة على أنّها ظاهرة اجتماعية وهي اللغة (le langage) واللغة المعينة (la langue)، والكلام[1] (la parole)، والكلمة عنده هي علامة لسانية والعلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية؛ «العلامة الألسنية هي اعتباطية»[2]، وينظر إلى دلالة الكلمة بأنّها نتاج العلاقة المتبادلة بين الكلمة أو الاسم والصورة السمعية، والفكرة أو الصورة الذهنية، فالعلامة اللسانية لا تَخلق وحدة بين اسم ومسمى بل بين فكرة وصورة سمعية، وتظهر قيمة العلامة على وجود سائر الرموز أو العلامات[3].

وقد لفت سوسير الأنظار إلى علم الدّلالة عندما أقام الروابط التشاركية الموجودة بين الوحدات اللغوية أو مدلولات الكلمات مبينا أنّ فهم معنى الكلمة يُوجب فهم مجموعة الكلمات المتّصلة بها دلاليا[4]، وذلك لمعرفة القرابة الدلالية بين مدلولات عدد معين من الوحدات اللّغوية المجرّدة التي تمتلك معنى المونيمات، كما كان سوسير من الذين أشاروا إلى علم العلامات أو السميولوجيا الذّي تبلور كعلم قائم بذاته فيما بعد.

ومن العلماء المحدثين الأمريكيين نجد عدد غير قليل ممَّن اهتموا بمباحث اللسانية على اختلاف تخصصاتهم ومذاهبهم: كالأنثروبولوجيين، وعلماء النفس، والاجتماع، والفلاسفة وغيرهم، حيث قدَّموا بحوثا في المجالات الدلالية كـ"ألفاظ القرابة، وأسماء الأعراض، وأسماء الألوان"[5]، و نلمح "بلومفيلد (Bloomfield)"- وهو صاحب المدرسة السلوكية - قد رفض كلّ المسلَّمات التي ترى وراء كل إنتاج لرمز لغوي عملية غير مادية: "فكرة، مفهوما، صورة، إحساسا، عملا إراديا..."[6]، وهو يرى أنّ مشكلة المعنى أضعف

(1) ينظر: محمود السعران: علم اللغة، ص 244 - 245.

(2) فرديناد دو سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية، الجزائر 1986، ص 89.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 90-91.

(4) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 79-80.

(5) أحمد مختار عمر: علم الدلالة ص 24.

(6) جورج مونان: علم اللغة في القرن 20، ترجمة نجيب غزاوي، وزارة التعليم العالي، دمشق 1982، ص 115.

نقطة في الدّراسة اللغوية حيث يقول: «إنّ تقديم تعريف علمي لمعنى كلّ صيغة في لغة ما يوجب علينا أنْ نكون عارفين تماما لكلّ شيء في عالم المتكلم بهذه اللغة (...) لكن ليست لدينا طرق دقيقة لتحديد معاني كلمات كثيرة أخرى ككلمة حب أو كراهية...»[1]. إنّه يحاول أنْ يطبق نظريته السلوكية على اللّغة معتمدا مصطلحاتها: "الاستجابة والاستجابة البديلة، والمثير البدلي"، ومع ذلك لم يتجاهل بلومفيلد العناصر الاجتماعية بل عبّر عنها بمصطلحاتها، فهو لا يتجاهل شخصية المتكلم والسامع، وما يحيط بالكلام موجها الاهتمام بربط المعنى بمجالات غير الكلام[2]. كما يرى "محمود السعران". ويأتي فيرث ليخالف سابقيه، ويؤكد أنّ المعنى يُشَّكل قلب الدّراسة اللّغوية باعتبارها نشاطا ذا معنى[3]. رغم أنّ هناك من يؤكد أن المعنى المقصود بالإهمال عند بلومفيلد: هو المعنى بمفهوم النظرية الإشارية والتصورية كما ورد عن "روجي فلور" Roger Fouler "[4].

وزاد اهتمام الباحثين بالمعنى والدلالة بعد أنْ توضحت معالم علم الدلالة ومصطلحاته ونظرياته، وظهر علماء ساهموا بقسط وافر من أفكارهم في البحث الدلالي، فيظهر "جون ليونز" بكتابيه: "علم الدلالة التركيبي (1964)، وعلم الدلالة (1977) محدِّدا هذا العلم تحددا دقيقا مفرِّقا بين المصطلحات المتشابهة[5].

كما خطا " كاتر وفئورْد " بالبحث الدّلالي خطوات عميقة حيث تناولا الكلمة ودلالتها في لغة معينة في غياب النحو والسيمانتيك ويتناولا قدرة المتكلم على إرسال وفهم الجمل الجديدة في ميدان يعجز النحو عن شرحها[6].

ثم اتخذ البحث الدلالي اتجاها أوسع من خلال الدرس السميائي الذي سيصبح علما

---

(1) كمال بشر: دراسات في علم اللغة، القسم الثاني، دار المعارف، القاهرة 1970، ص 163 - 164.

(2) محمود السعران: علم اللغة، ص 331- 336.

(3) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 25.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 25- 27.

(5) ينظر: المرجع السابق، ص 29.

(6) Pierre Le Goffic : Initiations aux problèmes des linguistiques contemporaines, librairie Hachette, Paris 1975, p 11.

قائما بذاته، فنجد "غريماس" بمؤلفاته: "علم الدلالة البنيوي (1966)، والسيميوتيكا والعلوم الاجتماعية (1976)، في المعنى (1970)"، ليصبح بذلك علم الدلالة علما له منهجه وموضوعه رغم نشأته في أحضان علم اللّسانيات العامة.

وجاء تشومسكي ليأخذ البحث الدلالي إلى ميدان النحو الكلي، فاهتم بالتركيب في النحو التوليدي الذّي يقوم على تحليل السلسلة الكلامية إلى وحدات من الرموز(1). ورغم إغفاله للمعنى في أول مراحله البحثية إلا أنّه أدرك أن هناك بنية عميقة، وأخرى بسيطة الجملة مضيفا المكون الدلالي(2) إلى المكون التركيبي والصوتي، فالبنية العميقة هي التي تنطوي على التمثيل الدلالي الذّي يتحوّل إلى بنية سطحية ِوفْق قواعد التحويل المتشكل في التمثيل الصوتي(3). هذه أهم الإشارات إلى نشأة علم الدلالة، رغم أنّ المقام لا يتسع لذكر معظم الجهود في هذا المجال، فاقتصرنا على أهم المراحل التاريخية في المسار التطوري لهذا العلم الذي اتضحت مصطلحاته ومفاهيمه، وتبين موضوعه ومنهجه عند علماء اللّسانيات المحدثين، فتبلورت منه نظريات دلالية كثيرة لا يتسع المقام للتفصيل فيها ومنها: "النظرية الإشارية والتصورية، النظرية السلوكية، التحليلية، نظرية الحقول الدلالية، السياقية، التوليدية، البراجماتية...".

كما ارتبطت الدلالة بعلوم البلاغة عند الغرب، وبعد أنْ تبلور هذا العلم في صورته الفرنسية "sémantique" تميّز عن فروع علم اللّسانيات الأخرى، وهو علم يقابل علم الصوتيات. وكانت بدايته تعتمد على الناحية الاشتقاقية التاريخية للألفاظ(4)، وقد اختلفت الدّراسات في الحاضر عمّا كانت عليه في السابق.

ويستخدم علم الدلالة للإشارة إلى دراسة المعنى حيث عرّفه بلمر: «هو مجموعة من الدراسات التي تهدف إلى استخدام اللغة بالنظر إلى وجوه مختلفة وكثيرة وإلى السياق اللغوي وغير اللغوي، وبالنظر إلى المشتركين في المحادثة ومعرفتهم وممارستهم

(1) ينظر: عبد القاهر الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية، دار توبقال الدار البيضاء، 1985، ص 65.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 66-67.

(3) ينظر: عبد الجليل منقور: جهود الآمدي الدلالية، رسالة ماجستير، جامعة وهران 1996، ص 31-32.

(4) ينظر: فايز الداية: علم الدلالة، ص 6- 7.

للأشياء»[1]، ويعرّفه آخر: «بأنّه العلم الذّي يدرس المعنى وهو فرع من علم اللغة الذي يتناول المعنى»[2]، أو مستوى من مستويات الدرس اللّساني الحديث شأنه شأن الأصوات والتركيب.

ولا شك أنّ مجال علم الدّلالة يبحث في العلامة أو الرمز سواء أكان لغويا أو غير لغوي كما بيَّن "بلمر" إلاّ أنّه يخص المعنى اللغوي في مجال الدّرس اللّساني، وهو لا ينفصل عن العلوم الأخرى - كما رأينا-، وبهذا فعلم الدّلالة أوسع مجالا من غيره.

وكانت اللّغة محورا لمباحث كثيرة من مباحث علم الدّلالة الذي يهدف إلى التعرُّف على القوانين التي تشرف على النّظام اللّغوي بتحليل النصوص اللغوية وضبط معانيها. وأنّ معرفة خصائصها يؤدي إلى تعريفه؛ فهي ذات وظيفة جوهرية في عملية الإبلاغ والتبليغ، أو التعبير عن المقاصد، ولذا فوظيفتها دلالية لأنّها نشاط ذو معنى، وهو ما يميِّزها عن اللّغات غير الإنسانية لأنّ الصوت الإنساني يحمل دلالة، و يتحقق وجود اللغة بوجود المجتمع الإنساني[3].

ويرى دي سوسير بأنّ اللغة نتاج اجتماعي، وهي نظام من العلامات ليس فيه من جوهري سوى اقتران المعنى بالصورة الأكوستيكية[4]، ومجموعة العلاقات والقوانين التي تحكم مجموعة من العناصر المنتظمة في تناسق[5]، ولا شك أنّ جوهر اللّغة هو الحقيقة الموجودة في أدمغة المتكلمين من حيث هي قوانين نظامية للسان البشري[6]. واللغة لا ترتبط بالتفكير المنطقي، بل ترتبط أيضا بنفسية البشر وعواطفهم، وهذه العلاقات التي تحكم مستوياتها المختلفة: "المستوى الصوتي، الصرفي، النحوي، الدلالي"، يهيمن عليها إحكام

---

(1) بلمر: علم الدلالة - إطار جديد - ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، مصر 1999، ص 7.

(2) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 11.

(3) ينظر: محي الدين محسَّب: انفتاح النسق اللساني، دراسة في التدخل الاختصاص، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، لبنان 2007، ص 12.

(4) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 108.

(5) Ibid., P 109.

(6) Ibid., P 22.

داخلي حسب قواعد التناسق والترتيب والتصنيف، وهو ما سمّاه ابن سينا "التأليف المخصوص"[1].

ويبقى التعريف الشامل الذي يتضمن أهم خصائص اللغة وهو أنّها نظام من العلامات المتواضَع عليها اعتباطا، وتتسم بقبولها للتجزئة ويتخذها الفرد أداة ووسيلة للتعبير عن أغراضه لتحقيق الاتصال بالآخرين عن طريق الكلام أو الكتابة[2]. ومن الخصائص الأخرى للغة أنّ العلاقة بين العلامة اللّسانية وما تدلّ عليه علاقة اعتباطية، فاختيار المدلولات يتم بطريقة اعتباطية، ويكاد يجمع علماء العرب على مبدأ الاعتباطية في اللغة. وهناك خاصية الإبداعية وهي قائمة في النظام اللّغوي، ووليدة النظرية التوليدية عند تشومسكي، وتتصل بفكرة الإبداع وعملية الاكتساب اللّغوي[3].

قرّر الباحثون الدلاليون أنّ المعنى يمثل علاقة متبادلة بين اللّفظ الدال والمدلول أي الشيء أو الشخص المفهوم خارج اللغة حيث تمكن كلا منهما من استدعاء الآخر[4]، وتشير كلمة معنى بشكل عام إلى ما يفيده اللفظ أو يدلّ عليه، ويعود الفضل إلى "أوجدن وريتشاردز" في تنبيههما إلى المرجع أي المشار إليه في الواقع كما هو، والإحالة أي المقابل النّفسي للشيء والصورة الذهنية التي يدرك من خلالها المرجع[5]. وفيه يتساءل العالمان عن ماهية المعنى من حيث هو عمل ناتج عن اتحاد وجهي الدلالة (الدال والمدلول). فليس هناك علاقة مباشرة بين الكلمة والأشياء[6]. فالعلاقة بين الموجود في الألفاظ والرّمز والموجود في الأذهان (الفكرة) علاقة سببية وأصبح تصورهما من أساسيات النظرية الدلالية ومباحثها الهامة، والعلاقة بين اللّفظ والمعنى اصطلاحية، أمّا العلاقة بين التصور أو المفهوم، وبين الشيء الذي يُرمَز إليه بالرمز علاقة طبيعية لا تختلف، والعلاقة

---

(1) ينظر: محي الدين محسّب: انفتاح النسق اللساني، ص 14.

(2) ينظر: محمد يونس: وصف اللغة العربية دلاليا، ص 24.

(3) ينظر: ريشيل مارك: اكتساب اللغة، ترجمة كمال بكداش،المؤسسة الجامعية، بيروت، تونس 1984، ص 16.

(4) ينظر: بيار جيرو: علم الدلالة، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، ط1، بيروت 1986، ص 24.

(5) ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 87.

(6) ينظر: محمد محمد يونس: وصف اللغة دلاليا، ص 83.

بين اللفظ والمشار إليه أو الشيء علاقة اعتباطية لا تقوم على صلة معنوية أو حسّية[1].

ونجد أنّ سوسير قد بيَّن في هذا المثلث جانبين فقط وهي الصورة الذهنية أو التصور (المفهوم)، والصورة السمعية أي الرمز، واستبعد دراسة الأشياء أو الموضوعات التي تتناولها اللغة، وجاء المثلث الدلالي (بأبعاده الثلاثة) للعالِمين السابقين ليتلافى هذا القصور في دراسة المعنى.

فالدّال: هو اللّفظ (Signifiant) عند سوسير، وهو الصورة الأكوستيكية أو قيمة صوتية[2]. أمّا الدّال: عند "أوجدن وريتشارد" هو ما أسماه بالرمز(Symbole) الذي يشير إلى معنى في النفس، وهو رمز لغوي أو كتابي ويتمثل في الرموز غير اللغوية.

"المدلول (Signifié)"[3]: وهو المفهوم أو المحتوى الذهني عند سوسير، أمّا عند العالِمَيْن فهو الفكرة أو الإشارة، فالمدلول هو المعنى العام المحدود عند سوسير، ويُمثل لذلك بمدلول شجرة[4]. والمرجع Référent "وهو نفس الاسم الذي اعتمداه "أوجدن وريتشارد" وأغفله دي سوسير".

وأدّت دراسة الدّليل اللّساني إلى اتساع التحليل الدلالي وتحليل علاقاته ببقية المعجم في الحقول الدّلالية، وتفرّعت عنه مباحث كثيرة، فعلم الدّلالة يقوم على هذه العلاقة التي تمثل عنصرا مُهمّا من عناصرها حيث يختص بدارسة الدال من الجانب المفهومي، فيتناول العلاقة التي يقيمها المدلول مع الأشياء وعلاقته ببقية المدلولات داخل السّياق اللّغوي.

كما اختص بدراسة المدلول من حيث العلاقات التي يقيمها مع الأشياء التي يوحي إليها ويُعبِّر عنها كالمعطيات في العالم الخارجي، ومن حيث العلاقات التي يقيمها مع مدلولات أخرى، فقد يكون للدال أكثر من مدلول وفق السياق، ومن ثمَّ قد يكون المعنى إمّا أساسيا أو تصريحيا أو إيمائيا، وأيّ كلمة قد تستدعي قيما اجتماعية أو ثقافية تعكس صور

---

[1] ينظر: محمود عكاشة: الدلالة اللفظية، ص 26.

[2] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 108-109.

[3] Ibid., P 108-109.

[4] Ibid., P 109.

قائلها[1]، كما تصنف حسب السياقات المختلفة؛ " لسياق اللغوي، السياق غير اللغوي..."، وحسب الحقول الدلالية والتحليل التأليفي أوالمؤلفات كأنْ يُعَيَّنَ المدلول انطلاقا من مؤلفات الكلمة الأساسية وتسمى بـ "اللكسيم" فمثلا؛ "كلمة امرأة" من الملامح التمييزية التي تحددها؛ + إنسان،- ذكر، + بالغ، + أنثى...[2]. والمدلول كان في البدء عن طريق علّة جوهرية هي التي أعطت لهذا الارتباط مرونته، بحيث يحدث امتداد في المجال الدلالي للفظ، فاختفاء العلّة يكون لإجلاء المعنى، أمّا إذا حدث العكس فالتعسف يقلص المعنى[3].

لاشك أنّ اختيار المدلولات يتم بطريقة اعتباطية، والتي تتمّ بالاقتران العرضي بين الدال والمدلول ليُشكّل صيغا جديدة في اللّغة وتجعل المدلولات أكثر اتساعا في السياقات المختلفة[4]. ويمكن أن نستنتج من هذا، ثلاثة أنواع للعلاقة بين الدال والمدلول[5] وهي: العلاقة الطبيعية: وهي موجودة بين الرمز اللغوي ومعناه، وهو ما سُمّي بالمحاكاة الصوتية "Onomatopoeia" أو ظاهرة الاستدعاء الصوتي؛ "وهي تسمية الشيء أو الفعل بمحاكاة صوته"[6]، وهو ما عوّل عليه "ابن جني" في محاولة لإيجاد علاقة ما بين الدال والمدلول، وأشار دو سوسير إلى هذه الظاهرة وهو استثناء يعترض الاعتباطية، مثل ألفاظ التعجب وهو قليل في العبارات، كما يرى أنّ بعض الألفاظ المحاكية للأصوات لم تكتسب تلك الصيغة الإيحائية من أصلها بل هي مكتسبة نتيجة التطوّر الصوتي[7]. والعلاقة المنطقية؛ كدلالة الدّخان على النار والنبات على وجود الماء، وبالرؤية يستنتج العقل دلالة من كل منها[8]. والعلاقة العرفية الوضعية قائمة على تعارف الأفراد ووضعهم لها بإزاء الألفاظ وربطهم بين الرمز والمدلول. ويشير تمام حسان إلى علاقات أخرى بين الدال والمدلول،

(1) ينظر: بيار جيرو: علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، ص 61- 63.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 37.

(3) ينظر: موريس أبو ناضر: مدخل إلى علم الدلالة الألسني، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 18-19، ص 35-36.

(4) عبد السلام المسدي: اللّسانيات وأسسها المعرفية، ص 74.

(5) ينظر: محمد محمد يونس: وصف اللغة دلاليا، ص 32.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

(7) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 112- 113

(8) ينظر: فريد عوض حيدر: علم الدلالة، ص 23.

وهي علاقة مزدوجة تجمع بين الطبيعة والعرفية مثل العلاقة بين الغناء والشعر، فالنغمة دلالة طبيعية والشعر والغناء كلماتهما دلالات عرفية معجمية[1].

ويَرُدّ علماء اللّسانيات في الغرب دراسة المعنى إلى مكونات وأنواع ليتحقق أكبر قدر من المنهجية فيجعل إردمان "Erdmann" المعنى ثلاثة أنواع هي[2]:

1 - المعنى الأساسي أو المركزي أو الإحالة.

2 - المعنى التطبيقي أو السياقي.

3 - الوقوع الشعوري أو المضمون العاطفي (الانفعالي).

كما بيّن فيرث اعتمادا على خطة "أوجدن وريتشارد" تقسيمات المعنى إلى المقصد، والقيمة، والمرجع، والعاطفة، ويُحذر أولمان من الفصل بين هذه الجوانب فهي غير قابلة للفصل أو العزل كما يقرّر أن هذه الأنواع: «ترشدنا إلى الجوانب المختلفة للمعنى»[3].

ويميّز الغربيون بين مفهومين متميزين هما: الإحالية أي الدلالة المركزية. والتضَمُّن أي الدلالة الهامشية، وهذين المصطلحين لهما جذور فلسفية تعود إلى "جون استوارت" John Stuart Mill، فمثلا كلمة أبيض تحيل إلى كلّ الأشياء البيضاء الثلج، الورقة... وتستلزم أو تتضمن صفة البياض[4].

وتبعا لهذا الرأي فسّروا إحالة الكلمة بأنّها ما تشير إليه، في حين أنّ التضمُّن هو تلك الخصائص التي ينبغي أن تكون متلبسة بما تشير إليه[5]. وتعتبر الدلالة الهامشية أو التضمّنات أصداء العلامات اللغوية، وعليه ترتبط الدلالة الهامشية ارتباطا وثيقا بالعناصر اللغوية ذات الدلالة [6].

ورغم اختلاف العلماء في حصر أنواع المعنى فيرى أحمد مختار عمر بأنّه خمسة

---

(1) ينظر: تمام حسان: اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 126.

(2) ينظر: أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص 95.

(3) نفسه.

(4) ينظر: محمد محمد يونس: وصف اللغة العربية دلاليا، ص 158.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 159.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص 160.

أنواع حسب علماء الدلالة وهي؛ " المعنى الأساسي أو المركزي أو المفهومي أو الإدراكي: وهو المعنى الرئيسي للاتصال اللغوي ويمثل وظيفة اللّغة الأساسية وهي التفاهم ونقل الأفكار[1]. وهي الدلالة المركزية[2] التي تكون واضحة في أذهان كل الناس حيث يقع فهم بعض الناس منها في نقطة المركز وهي التي يسجلها اللغوي في معجمه. المعنى الإضافي أو الثانوي والتضمني، وهو المعنى الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه إلى جانب معناه التصوري الخالص، وهو لا يتميز بالتغيير حسب الثقافة أو الزمن أو الخبرة، وهو الدلالة الهامشية وهي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجهم...[3]. المعنى الأسلوبي وتحدِدُه الظروف الاجتماعية، والبيئة التي ينتمي إليها المتكلم، ويتقيد هذا المعنى بالعلاقة بين المتكلم والسامع، وبرتبة اللغة المستعملة أدبية كانت أم رسمية أم عامية، ونوع هذه اللغة" شعر، لغة إعلان..."[4]، والمعنى النفسي مرتبط بما يملكه الفرد من دلالات ذاتية لذلك الدال أو اللفظ، وهو بارز عند الأدباء والشعراء التي تنعكس في كتاباتهم المعاني النفسية[5].

والمعنى الإيحائي هو ذلك النوع من المعنى الذي يتعلق بكلمات ذات مقدرة خاصة على الإيحاء نظرا لشفافيتها، أو قد حصر أولمان ثلاثة تأثيرات هي: التأثير الصوتي وهو مباشر: "كالمحاكاة أوّلية" مثل صليل السيوف، وغير مباشر وهو "محاكاة ثانوية" مثل القيمة الرمزية للكسرة ويقابلها في الإنجليزية "I" وتدلّ في أذهان الناس بالصِّغَر أو الأشياء الصغيرة[6]. والتأثير الصرفي وهو يختص بالكلمات المركبة مثل (handful) في الإنجليزية، والكلمات المنحوتة في العربية صهصلق (صَهَلَ وصَلَقَ). والتأثير الدلالي ويتعلق بالكلمات المجازية أو المؤسسة على المجازِّ، فيترك المعنى الأكثر استعمالا أثره الإيحائي على

---

(1) أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 36.

(2) ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2004، ص 81.

(3) المرجع نفسه، ص 82.

(4) المرجع نفسه، ص 27.

(5) ينظر: المرجع السابق، ص 38- 39.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص 39.

المعنى الآخر ويصبح عن طريق هذا المجاز أكثر تداولا من غيره[1].

وعليه نرى أنّ الدلالة الهامشية ترتبط بالعناصر اللغوية ذات الدلالة التي هي علامات متكوِّنة من دال ومدلول ولهذا ظهرت أنواع للدلالة الهامشية والمركزية منها على المستوى: الصوتي، المعجمي، والقواعدي النّحوي، والاجتماعي، والعاطفي، وتداخلت العلوم مع الدلالة؛ "أصوات، معجم، صرف، نحو، علم الاجتماع، علم النفس،..."، وهي التي أُطلق عليها حقول الدلالة اللّسانية أو اللّغوية، وقد تمخضت هذه الأنواع والحقول عن الوحدات الدلالية، وهذه الأخيرة تندرج تحتها أربعة مكوّنات أساسية هي[2]: الكلمة المفردة، والتركيب، مورفيم متصل، وأصغر من مورفيم (صوت مفرد). فالوحدة الدّلالية هي أصغر وحدة لغوية في دائرة المعنى[3]، أو هي مجموعة من العناصر الصوتية ذات ملامح تمييزية وتقع في حيز المعجم، أي الوحدة المعجمية[4] وهي اللكسِيم، وبالنسبة للجملة: فهي أهم وحدات المعنى عند الدّلالين، وبعضهم يجعلها أهم من الكلمة التي لا يُحدد معناها إلا في الجملة التي ترد فيها[5].

أمّا الوحدة الدلالية الأقل من الكلمة تتمثل في المورفيم المتصل، وهو يشمل اللواحق والسوابق كحروف المضارعة والضمائر المتصلة، أمّا الأقل من المورفيم فهي عنصر صوتي واحد وهو الفونيم: كدلالة الضمة على المتكلم من الفعل فَهِمْتُ. إضافة إلى صفات الأصوات؛ "المهموسة والمجهورة...". هذه الوحدات أدّت إلى ظهور مستويات في الدّراسة الدلالية؛ "كالمستوى الفونولوجي الصوتي، والصرفي المورفيمي، والمعجمي، والنحوي تركيبي، والسياقي..."، فالدّلالة الصوتية: وهي تلك الدلالة المستمَدة من طبيعة بعض الأصوات، كإبدال صوت في كلمة بصوت آخر يؤدي إلى اختلاف دلالة كلّ منها، ويسمى

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص40.

(2) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 32.

(3) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص 520.

(4) ينظر: نفسه.

(5) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 33-34.

في اللّسانيات بالتوزيع التقابلي[1]، كما تختلف دلالة الكلمة إذ حذف منها صوت أو حرف.

وتستمد الدّلالة الصرفية رؤيتها من الصيغ وأبنيتها[2] أي المورفيمات، فأيّ تحوُّل في الصيغة يؤدي إلى تغيُّر في المحتوى الدّلالي من خلال الزيادة أو الحذف الذي يحلّ على تركيب الصيغة، وهو ما نلمسه في أبنية الأفعال والمصادر والأسماء، والمشتقات...الخ.

وتتمثل الدلالة النّحوية في مهمة الأداء الوظيفي التام للوحدات اللغوية داخل نصوص التراكيب ومهمة القواعد النحوية هي الربط بين العناصر الصوتية والبعد الدلالي لتحقيق رؤية دلالية، فالدلالة النحوية هي الدلالات المحصلة من استخدام الألفاظ أو الصور الكلامية في الجملة "منطوقة أو مكتوبة" على المستوى التحليلي التركيبي، وهي الوظائف النّحوية أو المعاني النّحوية[3].

إذن، فعلم الدّلالة يتعلق بالبنى الداخلية للتراكيب، ولهذا فالعناصر الصوتية والمورفيمات لابدّ أن تمتلك أبعادا دلالية متباينة لكي تقوم بوظيفة معينة قواعديا[4]، وكما يَمُدّ العنصر النّحوي الدّلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذّي يميزه ويحدده، فكذلك يمدُّ العنصر الدلالي العنصر النّحوي ببعض الجوانب التي تحدده هو أيضا، فيبدو بينهما التبادل التأثيري الدائم[5].

إنّ دراسة الدّلالة المعجمية شكل محورا رئيسا لدى علماء المعاجم، فتناولوا الكلمة ودلالاتها، لأن الدلالات الصوتية والصرفية والنحوية تعتبر دلالات وظيفية، أو معنى وظيفي كما بيّن تمام حسان[6]. وتتصل الدّلالة المعجمية بفروع علم اللسانيات، علم الدّلالة، علم المفردات، وعلم المعاجم، "Lexicologie"، واهتمت هذه الفروع بدلالة الكلمة داخل المعجم. وتَرد الكلمة في المعجم متعددة المعاني تنبئ بصلاحيتها للدخول في سياقات

(1) ينظر: محمد علي الخولي: دلالة الكلمة، معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان 1982، ص 58.

(2) ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 36.

(3) ينظر: فاضل مصطفى الساقي: أقسام الكلام العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1977، ص 209.

(4) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص 529.

(5) محمد حماسة عبد اللطيف: النحو والدلالة، ط1، دار الشروق، القاهرة 2000، ص 113.

(6) ينظر: تمام حسان: اللغة بين المعيارية والوصفية، الدار البيضاء 1992، ص 122.

مختلفة[1]. اتخذت الدلالة الاجتماعية للكلمة هدفا أساسيا، ومنهم من لا يفرق بين الدلالتين، ويرى "ابراهيم أنيس" أنّه كلّما ذكِرت الدلالة المعجمية، فإنّه لا نعني بها سوى الدلالة الاجتماعية[2]، فظهر الترادف والاشتراك، والتضاد، ومن خلال هذه الرؤية لابد من التمييز بين الدلالتين: فالمعجمية تهتم بدلالة الكلمة داخل المعجم، وهي مفردة، والاجتماعية تعتني بدلالة الكلمة داخل السياق أي أثناء الاستعمال.

أمّا الدّلالة السِّياقية؛ فهي الدّلالة التي يُعَيِّنُها السِّياق اللّغوي أو البيئة اللّغوية التي تحيط بالكلمة أو الجملة وتستمد من السياق الاجتماعي وسياق الموقف " المقام"، فالكلمة في الجملة ضمن سياق لغوي معين، وفي مقام معين، وفي ظروف وملابسات معينة توضح الدلالة الدقيقة للكلمة من خلال هذا السِّياق[3].

و"سياق" لغة: «سَاقَ، يَسُوق، سَوْقا، وسياقة، ومساقا، وسواق مسوق: حثه على السير، وتساوق يتساوق تساوقا الشيئان تسايرا، تقارنا»[4]. وينعته أبو الفرج أنه اصطلاح بقوله: ما يصاحب اللّفظ ممّا يُساعد على توضيح المعنى»[5]. والسِّياق هو (Contexte)، ورائد النظرية السياقية في الدّراسات اللسانية الحديثة الغربية هو "فيرث" و"هاليداي"، و"ليونز" Lyons، ويرى هؤلاء أنّ الوحدة اللّغوية "الكلمة" لا يمكن لها أنْ تظهر دلاليا بوضوح إلاّ من خلال الوحدات المجاورة لها، وقد أكدوا على جوانب التحليل السياقي أو ما يسمى بالتوزيع، أي توزيع الوحدات المكونة سياقيا[6]. وتندرج أنواع تحت السياق هي: "السياق اللّغوي، العاطفي، الثقافي...". وتعتبر نظرية أفعال الكلام العامة عند أوستين من النظريات التي تهتم بدور المؤثرات الاجتماعية الخارجية في صنع الدلالة وتأويلها معا، «تعضّد السّياق الإدراكي الذّي يتم فيه تحليل العوامل الاجتماعية والثقافية الفاعلة في تكوين

---

(1) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص 531.

(2) إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 38.

(3) ينظر: فريد عوض حيدر: علم الدلالة، ص 56.

(4) الزمخشري: أساس البلاغة، "سوق".

(5) محمد أبو الفرج: المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النهضة، مصر 1966، ص 116.

(6) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 68-69. وينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات، ص 541.

النصوص، وما يتطلبه ذلك الاهتمام بالبنى الأسلوبية والبلاغية»[1].

ويأتي **التطوّر الدّلالي**: وهو ظاهرة شائعة في كلّ اللّغات نلمسها في مراحل نمو اللّغة وأطوارها التاريخية، فهي تُلقي الضوء على تطور حياة اللّغة الاجتماعية، فدلالات ما ننطق به يتضمن كلّ الفنون والعلوم والحِرف والمِهن وكلّ مظاهر حياتنا العامة والخاصة[2]. وتطورت ألفاظ كثيرة بفضل عوامل الزّمن، وقد حاول علماء الدّلالة أنْ يؤطروا تغيّر المعنى بقواعد، فبحثوا في الأسباب والعوامل، والأعراض التي تؤدِّي إلى تغيّر الدلالة وصُوَّرها. واستخلصت أشكال التغيّر الدلالي:" تخصيص الدلالة أو تضييق المعنى، تعميم المعنى، أو توسيع المعنى،انتقال الدلالة، رقي الدلالة، انحطاط الدلالة" بفعل إعلاء اللفظ أو انحطاطه أو توّسعه أو انحساره أو مجاز، أو نحو ذلك[3]. فالتغيّر الدلالي ظاهرة طبيعية يمكن رصدها بوعى لغوي لحركية النظام اللغوي المرن، وهو يندرج في مباحث المجاز.

ومن المباحث الدّلالية **الحقيقة والمجاز**: فالمجاز من مادة "ج و ز" وهي تحمل دلالة العبور والإنفاذ والتسويغ ومن ذلك: «جزت الطريق، وجاز الموضع جوزا، وجوازا ومجازا، وجازه وجاوزه جوازا وأجازه وأجاز غيره وجازه: سار فيه وسلكه...»[4]، «جعل فلان ذلك الأمر مجازا إلى حاجته: أي طريقا ومسلكا»[5]. وعُرِّف المجاز في الاصطلاح بأنّه: «استعمال اللفظ لغير ما وضع له»[6].

ويُعدّ المجاز ميدان خصبا لعلم الدلالة حيث تتجلى مرونة اللغة، واتساعها لكل تعبير. والبحث في دلالة المجاز بحث في معنى المعنى، فالمدلول الأول: وهو الحقيقة يؤدي إلى مدلول ثان: وهو الدلالة المجازية، ويمكن أنْ نلمس أصناف الدلالات في المجاز بأنواعه؛

---

(1) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت 1992، ص 246.

(2) إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 94.

(3) محمد الخولي: معجم علم اللغة النظري، ص 350.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة "ج و ز"، دار صادر، ط3، بيروت 1994، ج5، ص 326-327.

(5) المصدر نفسه، ج5، ص 329.

(6) حلمي خليل: المولد دراسة في نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1978، ص 116.

دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، وهو يشمل كلّ لفظ وُضع لغير معناه الحقيقي أو الأصلي وبقيت تربطه قرائن بَيِّنها علماء البلاغة. والحقّ أنّ كلّ لغة من اللّغات لا تخلو من المجاز في أي عصر من العصور فالمجاز سبيل من سبل تغيّر اللغة ونموها وتطورها.

أما عند علماء الغرب فقد اتسمت دراساتهم للمجاز في الجانب الأدبي في مؤلفات "ريتشاردز"؛ فلسفة البلاغة (1936)، و"وكونراد"؛ دراسة الإستعارة، " يلمان باري"؛ المجاز التقليدي عند هومير، (1939)[1]. وقد درس "ريتشاردز" مبحث الخيال من زوايا دلاليه في مؤلفه (مبادئ النقد الأدبي) 1928، وهو يرى أن الاستعارة والتشبيه تقوم بعدد من الوظائف، كالتوضيح والتبيين وخلق علاقات بين العناصر في التجربة الشعرية [2].

وتُشكّل الحقول الدّلالية؛ مجموعة من الكلمات ترتبط بدلالتها، وتوضع تحت لفظ عام يجمعها[3] وتسمى أيضا بالحقول المعجمية. وعرّف أولمان الحقل الدلالي بقوله: « هو قطاع متكامل من المادة اللّغوية يُعبِّر عن مجال معين من الخبرة»[4]، ويقول عنه " ليونز" Lyons : «مجموعة جزئية لمفردات اللغة»[5].

وهو مبحث اختلفت فيه النظريات الدلالية والرؤى حول تصوُّر الحقول الدلالية وسميت - أيضا- بالعلاقات الدلالية. كما وضعت حقول - بناءً - على علاقات التقابل والتضاد، وعلاقة التدرّج والتّعاقب، وحقول - بناءً - على الترادف وعلاقة الاشتمال[6]. قد خلُص علم الدلالة إلى تصنيف الحقول الدلالية باعتبار ما تتضمنه من الأدلة اللّغوية، وهو لا يخرج عن المدلولات المحسوسة والمجرّدة.

وما نخلص إليه في نهاية هذه العناصر والمباحث الدلالية، أنّ ما توصل إليه اللّسانيون والدّلاليون في دراسة المعنى ما زال يفتقد إلى طابع الشمولية والعموم، فقامت نظرية على

---

(1) فايز الداية: علم الدلالة، النظرية والتطبيق، ط2، دار الفكر، دمشق 1996، ص 390.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 396.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص 79.

(4) ينظر: نفسه.

(5) ينظر: نفسه.

(6) ينظر: شاكر سالم: مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة محمد يحياتين، ص 44.

نقد نظرية أخرى، وما يلبث أن يزول تأثيرها على إثرها وهكذا فالاهتمام بإثبات المعنى أو الدلالة للكلمة أو العبارة أو الجملة كان جهد علماء اللّسانيات والفلسفة والمنطق معتمدين على مستويات: "التركيبية والصوتية والدلالية"، فلا بد من تظافر أنظمة أخرى مع اعتبارات خارج اللغة، وهي اعتبارات عالم المتكلم والمستمع، ووظيفة الخطاب أو النص وعناصره، والمقام الذي قيلت فيه يجمع ذلك كله. ورغم ذلك فقد كانت لهذه المباحث والنظريات دور مميّز في مسار الدّراسات الدلالية، وسنتعرف على مدى تأثيرها في النظرية الدلالية العربية الحديثة من خلال استقراء واستكناه تراثنا العربي الإسلامي تراث الرّازي.

الفصل الأول

المستوى الدّلالي في الفكر اللّساني العربي القديم

- تمهيد
- المبحث الأول: المستوى الدّلالي عند اللغويين والنحاة
- المبحث الثاني: المستوى الدّلالي عند الأصوليين والفقهاء
- المبحث الثالث: المستوى الدّلالي عند الفلاسفة والمناطقة
- المبحث الرابع: المستوى الدّلالي عند البّلاغيين والنّقاد

لقد ارتبط البحث في الدّلالة عند العرب - قديما - بالقرآن الكريم والعلوم الدّينية التي تمحورت حوله لفهم هذا النص المقدّس، انطلاقا من هذا الارتباط قدّم التراث العربي إسهامات كثيرة وأصيلة في هذا الميدان، وذلك جلّي في كتب اللّغة والمصنفات الدّينية والنقدية والبلاغية التي عالجت الدّلالة وإشكاليات المعنى من زوايا مختلفة، وقد كان للعرب السبق في كثير من هذه المباحث التي اتسمت بالجدّة والتميُّز، رغم إغفال التاريخ الغربي لهذه الجهود، فكان اهتمام العرب "بالعلامة" التي تقابل مفهوم الدّلالة في تراثنا العربي منذ وقت مبكر، وقد أكدّ "جورج مونان" على ضرورة تحديد المصطلح، وتأطيره بالدّلالة اللغوية لأنّ " الدّلالة " دخلت في مجالات عديدة فيها عموم قد يجعل الباحث يَحْمِلها على اللغة.[1]

وتعود نشأة الدّلالة إلى الدّرس الفقهي الذي كان يتوخى فهم النّص القرآني، واستنباط الأحكام، والكشف عن الدلالات الشرعية، كما التفت العلماء العرب إلى دلالات الألفاظ والكلمات، فسجّلوا معاني الغريب في القرآن الكريم، وأنتجوا المعاجم الموضوعية، ومعاجم الألفاظ، كما أنّ ضبط المصحف بالشكل يُعدّ عملا دلاليا،[2] فتغيُّر شكل الكلمات يؤدي إلى تغيُّر دلالة اللفظة، وتنوّعت اهتمامات العرب بعد ذلك في هذا المجال بين اللغويين، والأصوليين، والفقهاء، والبلاغيين، والنقاد، فتناول الدلالة كلّ من وجهته، وقد ظهر التداخل بين هذه المباحث، فاشتجرت كثير من العلوم والمباحث فيما بينها.

والدلالة مصطلح قديم، نجده عند الفلاسفة والمناطقة وعلماء الكلام، ولم يستخدمه اللّغويون إلاّ للقرينة اللفظية أو المعنوية التي تتمثل في السّياق.[3] وهذا يعتبر بداية للتنبُّه الواعي إلى بعض الخصائص البارزة في العربية منها: " النهايات لإعرابية، والوظائف الدلالية لعناصر التركيب..."، وذلك كان قائما على قراءة النّص القرآني وظاهرة اللّحن، منه: نَحْو "سيبويه" القائم على أصول منهجية، واصطلاحية مستمَّدة من علوم الشريعة،

---

[1] ينظر: فايز الداية: علم الدلالة العربي - النظرية والتطبيق - دار الفكر، دمشق 1996، ص 8.

[2] ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ط 6، عالم الكتب، القاهرة 2006، ص 20.

[3] ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، دراسة أسلوبية في ضوء اللسانيات، مؤسسة البلاغ، ط1، بيروت 2003 ، ص 36.

وفهم النّص القرآني.

ويتضح الفرق بين **الدّلالة والمعنى** في أنّ مفهوم الدلالة في اللّغة فقد استعمل بمعاني متعددة، وهو يقابل مصطلح "Sémantique"، كما اهتدى بعضهم إلى مقابلته بمصطلح "المعنى"، وقد استعمله تمام حسان بمعنى "الدال والمدلول" في حديثه عن العلاقة الطبيعية بين الرمز الأدبي ومعناه[1]. وقد اتفق اللّغويون على استخدام مصطلح "علم الدلالة بمعنى "سيمانتيك ومن مشتقاته: "دلَّ، الدّال، المدلول، الدّليل، الدّلالات، الدّلالي"[2]، وهي ألفاظ ارتبطت بالرموز اللّغوية، وغير اللّغوية. كما وردت هذه المادة في القرآن الكريم: "دليل، أدُّل، دلالة..." في مواضيع كثيرة تبُرز المفهوم اللّغوي لهذه الصيغة، وهي تعني الإشارة إلى الشيء أو الذات تجريدا أو حسّا بوجود طرفين دال ومدلول: قال تعالى: (هَلْ أَدُّلُكُمْ عَلَى أَهْلِ بيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ)[3]، وكلمة "أدُّل" تشير إلى مرضعة موسى عليه السلام، وتدلّ على التواصل الإبلاغي. وقال عزّ وجلّ: (أَلَمْ تَرَ إِلَى ربِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ولَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ مَسَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الْشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلاً)[4]، فلفظة "دليل" تشير إلى العلاقة الطبيعية بين الدّال والمدلول، وهذا الدليل هو العلامة، فعُرف الظّل عن طريق الشّمس. وقال أيضا: (فَلَمَا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إلاَّ دَابَةُ ٱلأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ، فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوْا فِيْ الْعَذَاْبِ الْمُهِيْنِ)[5]، وهنا نجد علامة غير لسانية، وهو الحال التي كان عليها سليمان - عليه السلام - فالعلامة نجدها في الأَرَضَة التي دلَّت على موته، والفعل " دلهم" جاء لبيان المعنى وإيضاحه، فالمدلول هو هيئة سليمان وهو

(1) ينظر: تمام حسان: الأصول، عالم الكتب، القاهرة 2004، ص 318.

(2) ينظر: فايز الداية: علم الدلالة العربي، ص 9.

(3) سورة القصص: آية 12.

(4) سورة الفرقان: آية 45.

(5) سورة سبأ: آيه 14.

ميت، والدال وهو الدّابة وأكلها للعصا[1]. والآيات كثيرة في هذه المعاني لا يتسع المقام لذكرها هنا. كما يتضح الجذر المشترك لمادة "دلّ" رغم اختلاف صيغتها وتعني في القرآن، الإعلام والإرشاد والإشارة والرمز، وهي معان لا تخرج عن المصطلح الحديث للدلالة.

أمّا في المعجم فالدلالة من " دَلّ " مادة " دَلَلَ " التي تدلّ على الإرشاد إلى الشيء والتعريف به، ومن ذلك: « دَلَّهُ عليه يَدُّلَهَ على الطريق، أي سدده إليه، وفي التهذيب دَلَلْتَ بِنَا الطريق: دَلاَلَ: عرفته، ثم إنّ المراد بالتسديد: إراءة الطريق»[2]، ومن المجاز: «الدال على الخير كفاعله، ودله على الصراط المستقيم»:[3] أرشده نحوه وهداه هنا يبرز التطور الدلالي من الحسّي إلى العقلي المجرد.

أمّا في لسان العرب وردت مادة "دل": «الدليل ما يستدل به، والدليل الدال، وقد دلـّه على الطريق يَدُلُه دِلاَلَة بفتح الدّال وكسرها وضمها، والفتح أعلى، ويسوق قول سيبوية: «والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها...»[4]، ويتضح معناها بأنّه الإرشاد أو العَلم بالطريق الذي يدلّ الناس ويهديهم.

أما مفهومها في الاصطلاح العربي القديم: فهو كما يبيِّن الراغب الأصفهاني (تـ502هـ) في مادة "دلّ": «الدّلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حي»[5]. نلمس معنى الدلالة بصورة جليّة: وهو دراسة ما يدلّ على شيء يُتوصل به إلى معنى، والألفاظ من أكثر الرموز دلالة على المعنى، وأكثرها إشارة ودقة في التعبير، وهو يشير إلى الدلالة اللّسانية وغير اللّسانية.

---

(1) ينظر: الزمخشري: الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ج5 ، ص 52.

(2) الزبيدي (السيد محمد مرتضى الحسني): تاج العروس من جواهر القاموس "دلل"، الكويت، ج 28، ص 497 - 498.

(3) الزمخشري: أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت 1982، ص 134.

(4) ابن منظور: لسان العرب، "مادة دلل"، ص 394 - 395.

(5) الأصفهاني الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، راجعه وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة 2003، ص 177-178.

ويعرِّفُها الشريف الجرجاني تـ (816 هـ): « هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر، والشيء الأوّل هو الدّال، والثاني هو المدلول»[1]. وهو تعريف يشير إلى المعنى العام لكلّ رمز إذا عُلِمَ كان دالا على شيء آخر مثل: وجود الدخان دليل على النار، ثم ينتقل من العام إلى الخاص، فيعرّف الدلالة الخاصة بالألفاظ باعتبارها من الرموز الدالة فيقول: «والدلالة اللفظية الوضعية هي كون اللّفظ بحيث متى أطلق أو تخيّل فُهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمين والالتزام، لأنّ اللفظ الدّال بالوضع يدلّ على تمام ما وُضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام».[2]

يشير الجرجاني إلى الدّلالة اللّسانية وغير اللّسانية المتمثلة في علم العلامات، ثم يفسّر الدّلالة اللفظية التي هي جزء من الدلالة اللّسانية اللّغوية، ويُبيِّن أنواعها. كما نجد أنّ دلالة لفظ (**الدلالة**) في الاصطلاح ترتبط بدلالتها في اللّغة حيث انتقلت اللفظة من المعنى المحسوس، وهو الدّلالة على الطريق إلى المعنى المجرّد، والدلالة على معاني الألفاظ.

ويتبدى لنا أنّ الدّلالة عند العرب، هي العلم الذي يدرس كلّ ما أعطى معنى، أو علم دراسة المعنى الذي يتحقق من الرموز الصوتية واللفظية. وهنا يجدر بنا أنْ نتناول مصطلح (معنى) ومقابلته بالدلالة والمعنى: يعني اللفظ اللّغوي. أماّ علم المعاني فهو أحد فروع علم البلاغة، وهو ليس علم المعنى الذي يستخدمه كثير من اللّغويين في مقابل مصطلح "علم الدلالة"، فكلاهما فرع من علم اللّغة أو اللسانيات يدرس العلاقة بين الرّمز الغوي ومعناه وتطور معاني الكلمات تاريخيا، وتنوع المعاني والمجاز اللغوي[3]. فعلم المعنى وعلم الدلالة مترادفان عند علماء اللّغة العربية.

أمّا لفظة "معنى" لغة: «ومعنى كلّ الكلام: مقصده (...) المعنى والتفسير والتأويل واحد...، وعنيت بالقول كذا: أدرت، ومعنى كلّ كلام ومعناته، ومعنيته، مقصده»[4]. وفي

---

[1] الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم حفني، دار الرشاد، القاهرة 1991 ، ص 116 .

[2] نفسه.

[3] ينظر: محمد علي الخولي : معجم علم اللغة النظرية، إنجليزي عربي، مكتبة لبنان 1982، ص 251 .

[4] ابن منظور: لسان العرب، (عنا)، دار صادر، ط.3 ،القاهرة 1994 ، ج 15، ص 106 .

تاج العروس: « أنّ معنى الشيء وفحواه ومقتضاه ومضمونه، كلّه ما يدلّ عليه اللفظ، ويُجمع المعنى على المعاني (....) وهو ما يكون اللّسان فيه خطأ، إنما هو معنى يُعرف بالقلب» [1].

إذن فالمعنى يراد به مضمون الكلام وما يقتضيه من الدلالة وأنّ المعنى خفي لا يُدرك إلا بالقلب أو العقل وهو غير لفظ. أمّا المعنى في اصطلاح العرب فيقصد: «بالمعاني الصّور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ»[2]، ونجد التعاريف متباينة حسب اختلاف التخصصات بين المناطقة والفلاسفة وعلماء اللغة وغيرهم، فقد جعل "فايز الداية" مصطلح "المعاني" خاص بالدراسات البلاغية الجمالية التي تعني بقيم التركيب اللّغوي، ونظرية السّياق.

والمعنى عند الشريف الجرجاني يعرّفه: «بأنّه ما يقصد بشيء»[3]، وهو تعريف يعتبر الدلالة جزء من المعنى كما يفهمه المناطقة، ويراد بلفظه "شيء"، ما يجوز أن تخبر عنه وتصحّ الدّلالة عليه[4]، والتصنيف النّحوي واللّغوي يجعل المعنى تابعا للفظ وهو جزء من الدلالة اللغوية، لأنّ المنطق يُعني أولا بالمعاني، ثم بالألفاظ والحدود على عكس النحو الذي يبحث في اللفظ، فيجعل المعنى تابعا له، والمعنى عندهم هو الصورة الذهنية من حيث وُضع بإزائها اللفظ[5].

ونتبيّن مصطلح الدلالة عند التهانوي فيقول: « الدَّلالة بالفتح هي على ما اصطلح عليه أهل الميزان والأصول العربية والمناظرة أن يكون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول دالاًّ، والشيء الآخر مدلولاً، والمطلوب بين الشيئين ما يعمُّ اللفظ

---

(1) الزبيدي : تاج العروس، ج 1 ، ص 258.

(2) نفسه.

(3) الجرجاني : التعريفات، ،ص 122.

(4) السكاكي : مفتاح العلوم، ط.1، القاهرة 1937 ، ص 17.

(5) التهانوي محمد علي الفاروق : كشاف اصطلاحات الفنون، تح لطفي عبد البديع،الهيئة المصرية العامة، لقاهرة 1969، ج5، ص 1084.

وغيره»[1]. والدلالة بفتح الدال هي الأكثر في معجماتنا القديمة، وقد فرّق بعضهم بين الدِّلالة بكسرها وفتحها، فما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة، فهو بالفتح، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها، ومثال ذلك: « إذا قلت: دَّلالة الخير لزيد، فهو بالفتح أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها، فمعناها حينئذ صار الخير سجيّة لزيد، فيصدر منه كيفما كان»[2]. لاشك أنّ مصطلح الدّلالة يتسم بالاتساع والشمول، وهي تحتوي على معان متعددة، فهي: « مجموعة المعاني اللغوية التي تتضمنها الكلمة، فتكون المفردة الكلامية مكونة من مجموعة المعاني التي تقترن بها في المعجم، والتمثيل الدلالي العائد إلى دلالة المفردة يؤخذ من مجموعة التمثيل الدلالي العائد إلى معانيها»[3]. أمّا المعنى فهو: كمصطلح يشير إلى دلالة معنية من ضمن الدّلالات التي تقترن بالكلمة[4]. كما يتضح التفريق بين المصطلحين "الدلالة والمعنى" في الفكر اللّساني القديم، وهي تفرقة مثمرة في استيعاب مكامن النّص وعلاقة ذلك بوصف الحقائق اللّغوية أو تقعيد القواعد تبعا لذلك، وهي تفرقة من صميم المدخل المعجمي للمفردة.

ونجد في خضمّ هذه المفارقات أنّ الممارسات الفكرية، والدّلالية عضدت العمل المعجمي على الصعيد التطبيقي في الاستدلال المنطقي، والمعرفة العقلية لترسم لنا أصول علم الدلالة، أو نظرية المعنى وفق أسس علمية في ثنايا تراثنا العربي الإسلامي، وكشفت الدّراسات اللّسانية الحديثة الكثير من هذه الأصول التي جاء بها العلماء القدماء، بخلاف يسير في فهم ماهية المصطلح، وسنتطرق في هذا الفصل إلى مباحث اللّغويين، وثم الأصوليين، والمناطقة، فالبلاغيين والنقاد، وحاولت أن أراعي الترتيب الزماني حاصرة أهم المباحث الدلالية: " نشأة اللّغة، اللّفظ والمعنى، وأنواع الدلالة... إلخ ".

---

[1] المصدر نفسه: ج 2، ص 284.

[2] عبد القادرعبد الرحمن السعدي: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط.1، مطبعة الخلود، بغداد 1986 ، ص 13 .

[3] ميشال زكريا: الألسنية التوليدية التحولية، (النظرية اللسانية)، ط.1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1982، ص 141 .

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 141.

وتمثلت أوّل الإرهاصات في المستوى الدلالي: "عند أبي عبيدة الأنصاري والأخفش والفرّاء"، حيث اهتم هؤلاء بدلالات الألفاظ القرآنية، ومعانيها، وسياقاتها، وأثّر ذلك في توجيه الدّلالة القرآنية: حيث تعرّضوا للفظة القرآنية، ومقارنتها بكلام العرب منتهيين إلى تخصيصها، أو تعميمها مع عنايتهم بالدّلالة النحوية، والسياقية، وتناولهم الحقول الدلالية، "كالترادف والاشتراك، والحقيقة والمجاز".

أمّا المفِسرين فقد كانت البداية عندهم بما شرح النبي صلى الله عليه وسلم بعض مفردات القرآن الكريم، ودفع اللُّبس بما قد يفهم من دلالة بعض المفردات والسياقات وبين المراد من دلالتها، كما أشاروا إلى المعنى الحقيقي، والمجازي في مثل قوله تعالى: (الْذِّيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ)[1]، فلم يَفهم النّاس المقصود "بظلم" ففسّرها النبي صلى الله عليه وسلم بالآية الكريمة: (يا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ إِنَّ الْشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ)[2]. كما كان للصحابة دور في بحث معاني القرآن الكريم، وفهم أحكامه، فبحثوا في المعاني المعجمية للألفاظ، واعتنوا بالسّياق اللّغوي والسّياق الخارجي، كسبب النزول، ومكانه وزمانه، وكلّ ما يتعلق بالنّص القرآني أي سياق الحال، حيث فسّر "عبد الله بن عباس" (تـ 68 هـ)[3] القرآن آخذا بالسّياق اللغوي، واعْتُبر تفسيره لمعاني القرآن نواة البحث الدّلالي حيث ورد عنه قوله: «كنتُ لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتى آتيا أعربيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: ابتدأتها»[4]. واعتمد الصحابة على الاجتهاد لمعرفة المعنى، وهو اجتهاد مقيد بكلام ولغة العرب، وأحوالهم، وأشعارهم، وكل ما يتعلق بالسياق اللّغوي والخارجي.

ثم توسّعت دائرة البّحث الدلالي في عصر التابعين وانفصل التفسير اللّغوي عن المسائل الدّينية وشَمِل البحث في اللّغة وجوانبها. ثم بدأت مرحلة جمع اللّغة ووضع القواعد لفهم النّص القرآني، وكشف دلالاته، ونجد عملا دلاليا متميّزاً تمثل في مجازات القرآن:

---

(1) سورة الأنعام: آيه 82.

(2) سورة لقمان: آيه 13، وينظر: ابن كثير : التفسير، مجلد 2 ، ج 3، دار الأندلس، ط 6، 1984، ص 128.

(3) ينظر: محمود عكاشة: الدلالة اللفظية، ص 45- 46.

(4) الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 58.

"عند أبي عبيدة والفرّاء، والأخفش"، فتناولوا غريب القرآن كما هو عند الأصفهاني وغيرهم ممن تبعهم، فكانت هذه الإرهاصات الأولى للتفكير اللّساني والدّلالي عند العرب.

إذن، لقد اقترب العرب في تناولهم لقضايا اللّغة العربية - بفضل فهمهم الصحيح، ومنهجهم الناضج - من منهج اللّسانيات الحديثة مع ما بينهما من اختلافات تـُرَدُّ إلى اختلاف البيئة الحضارية التي ظهرت فيها الآراء اللّسانية العربية، والغربية، وقد كان ارتباط العرب في تفكيرهم النّظري والتطبيقي بالنّص القرآني الذي كان موجِّها للبحث الدّلالي نحو العلمية التي تؤكِّدها اللّسانيات الحديثة حيث تعاملوا مع اللّغة كظاهرة اجتماعية قابلة للدّرس، والملاحظة من خلال فهم النّصوص الدّينية فهما صحيحا، واستنباط الأحكام الشّرعية لخدمة الحياة الإنسانية.

ولهذا فقد كان البحث في اللّغة مَبْنيا على منهج علمي واضح، هدفه خدمة النّص القرآني عن طريق تفسيره، وكشف غامضه تمهيدًا للعمل به، فكان الهدف الدّيني المحرِّك الأوّل للتفكير اللّساني عند العرب، من حيث إنّ اللّغة نظام إعلامي قائم على التواصل، ولذلك يصُحُّ أنْ نعتبر هذه الجهود في تاريخ الفكر اللّساني "بحثًا باللّغة وفي اللّغة وللّغة"، وهذا ما تنشده اللّسانيات الحديثة: « دراسة اللغة لذاتها، ولأجل ذاتها»[1]، دراسة وصفية، منهجية قائمة على العالمية والموضوعية.

---

[1] F. De Saussure: Cours de linguistique générale, P 17.

المبحث الأول

المستوى الدّلالي عند اللّغويين والنّحـاة

- اللّفظ والمعنى والعلاقة بينـهما

- الدّلالـة اللفظية وأنواعها

- الدّلالة والإعراب

المبحث الأول

المستوى الدّلالي عند اللّغويين والنّحـاة

لقد توسّعت دائرة البّحث اللّساني عند اللّغويين العرب القدماء، وبدأت مرحلة جمع اللغة، ووضع القواعد خدمة لنص القرآني وفهم دلالاته عن طريق الإلمام باللّغة وعلومها، وتنوع بذلك البّحث وتفرّع إلى عدّة فروع تقوم في جلِّها على اللفظ والمعنى، حيث جُمعت الألفاظ القرآنية في غريب القرآن والحديث حتى اشتمل لغة العرب شعرا و نثرا، ثم بدأت الدّراسات المعجمية في جمع موضوعات اللّغة: " كـ كتب الشاء والإبل، خلق الإنسان، الخيل وغيرها ممّا تناول الألفاظ الخاصة بالموضوع الواحد، وتمثلت الدّراسات الدّلالية عندهم في ما يأتي:

- سيبوية (تـ180هـ): يُعدّ إمام النّحاة وصاحب "كتاب" النّحو، وهو من الأوائل الذّين اهتموا بالبّحث اللّغوي والدّلالي، نجده أبرز النسبة بين المعاني والألفاظ والموازنة بينها في اللّغة حيث يُعبِّر اللّفظ الواحد عن معنى واحد، فقسم الألفاظ حسب مدلولاتها:

1- اختلاف اللّفظين لاختلاف المعنيين نحو: "جلس وذهب ".

2- اختلاف اللّفظين واتفاق المعنيين نحو: " هب وانطلق ".

3- اختلاف اللّفظين مع اختلاف المعنى نحو: « وَجَدَتْ عَلَيْهِ مِنَ المُوجِدة ووَجَدْتَ إذا أرَدْتَ وِجْدَان الضَّالة »[1].

فهو يهتم بنسبة الكلمة اهتماما كبيرا ليتمكن من التمييز بين أنواع الألفاظ، والعلاقات الدّلالية من مترادف ومشترك في تحليله المعنوي، كما يولي المعنى عناية كبيرة، ويفرد بابا سمّاه: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة"، وعرض فيه خمس حالات حيث يقول: «فمنه مستقيم حسن، ومحال ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب»[2]، ونجده يُحلّل ويفسّر هذه الحالات بأمثله معتمدا على طريقة عقلية منطقية تخصّ المعنى، وبطريقة نحوية لغوية تخصُّ تركيب الكلام، وتجعل البعد الدّلالي للجملة يقوم على ما يَصحُّ من

---

(1) سيبوية: الكتاب، تح عبد السلام هارون، (ط 1)، دار الجيل، بيروت 1991، ص7 - 8.

(2) المصدر السابق، ص 8.

الكلام وما لا يصحّ، وما يجوز وما لا يجوز مستعينا بمصطلحات المنطق في قواعد اللّغة.[1]

ويضيف مفسّرا: « فأمّا المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس وسأتيك غدا، وأمّا المحال فأنْ تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غدا، وسأتيك. وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبل، وشَرِبْتُ ماء البحر ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح فأنْ تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت، كيْ زيد يأتيك، وأشباه ذلك. وأمّا المحال الكذب فأنْ تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس»[2]. اتجه سيبوية بالدّرس النحوي إلى الاتجاه المنطقي ويعتبر "الكتاب" وهو قرآن النّحو بفضل منهجيته وعلميته في المعرفة الاستدلالية، ونصه السابق يكشف عن مكونات الدّلالة، فالكلام المستقيم الحسن هو مستقيم اللّفظ من جهة نحوية، وحسن المعنى من جهة عقلية.

والمستقيم المحال مستقيم اللفظ من جهة نحوية، ومحال المعنى من جهة عقلية، وهو محال لأنّه يجمع من متناقضين الماضي والمستقبل. والمستقيم الكذب هو مستقيم اللّفظ من جهة نحوية من حيث المعنى كذب من جهة عقلية[3].

وكان الرّماني النّحوي واللّغوي المعتزلي (تـ 384 هـ) ممن مزجوا بين المنطق واللّغة، فنشأ النحو الفلسفي إلى جانب النّحو اللّغوي ومن الفلاسفة النحاة: "الكندي، السّرخسي، الفارابي..."[4].

- ويأتي ابن جنيّ (تـ 392 هـ) في مرحلة تالية محاولا ربط التقليبات الممكنة للمادة أو المدخلة المعجمية بمعنى مشترك واحد كقوله: «وأمّا (ك ل م) فهذه أيضا حالها، وذلك أنّها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمُسْتَعْمَل منها أصول خمسة: وهي (ك ل م، ك م ل، ل ك م، م ك ل، م ل ك)، وأهملت منه (ل م ك)، فلم تأت في ثبت»[5].

---

[1] ينظر: عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط.1 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص 47.

[2] سيبوية: الكتاب، ج 1، ص 8.

[3] ينظر: عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 48.

[4] ينظر: حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة، (ط 1)، دار الوفاء، مصر 2003، ص 158.

[5] ابن جني: الخصائص، تح محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006، ج1 ، ص 13.

وقد تناول ابن جني في باب "تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" معتمدا على اللّفظة المفردة ودلالتها خاصة الدّلالة الإيحائية: " كالتقديم والتأخير في الأصل الواحد، أو تقارب أصلين، أو تقارب الحروف لتقارب المعاني"[1]، كما أفرد بابا في الدّلالة اللفظية والصناعية والمعنوية[2]، وبابا في إمساس الألفاظ أشباه المعاني[3]، وبابا في مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها، وبابا في الاشتقاق الصغير، والأكبر، والكبير. وانتبه ابن جني إلى الدلالة الصوتية بين الرمز اللّغوي ومعناه الذي يدلّ عليه دلالة الطبيعية، كصوت اللقلق، والجندب وغيرها، وكان قد أشار إلى ذلك من قبله الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو واضع أول معجم لغوي في العربية، أقامه على أساس صوتي "مخارج الحروف".

انصب اهتمامهم كذلك بالألفاظ ودلالتها، ونسبتها إلى المعنى، فجعلوها: "مترادفة، ومتباينة، ومشتركة، ومتضادة..."، يقول سيبوية: «المعاني للألفاظ في اللغة حيث يعبّر باللفظ الواحد عن معنى واحد، ثم قد يعبّر بألفاظ كثيرة عن معنى واحد، وعن معان كثيرة بلفظ واحد»[4]، وقد تناول هذا المبحث الدلالي معظم اللّغويين في معرفة الأجناس اللّغوية للكلام، وأنواعه من ناحية الاتفاق والافتراق، وهو يقوم على الدراسة المعجمية.

ولوعدنا لابن جني نجده يربط بين إيحائية اللفظية ومخرجها الصوتي، فتقارُب حرفين في المخرج لكلمتين مختلفتين فيهما متفقتين في جذورهما يؤدي إلى تقارب دلالي بين الكلمتين في المعنى، مثل: "العسف والأسف، فالعين أخت الهمزة " مؤكدا على تصاقب اللفظين، لتعاقب المعنيين[5]، كما يفسّر التقارب بين " أزَّوهزَّ" لتقارب مخارجها صوتيا[6]. ويحاول أن يجد الصلة الخفية بين الألفاظ ودلالتها، فيربط بين كلمتي" **المِسْك**، بالكسر: وهو الصُوَّر أي الرائحة الطيبة، والقليل من المسك، فيري أنّ كلا منهما يجذب حاسة الشم

---

[1] ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2 ، ص 145 - 146.

[2] بنظر: المصدر نفسه،ج 3، ص 98 - 101.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 152 - 168.

[4] سيبوية: الكتاب، ج1، ص 29.

[5] ينظر: ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 146.

[6] ينظر: نفسه.

ويمسك بها، و كلمة **"المَسْك"** بالفتح، ومعناها الجلد، لأنّ الجلد يمسك ما تحته من جسم[1]، فمعنى: «المِسْك يلاقي معناه معنى الصُوار، وإنْ كان من أصلين مختلفين وبناءين متباينين: أحدهما " م س ك " والآخر" ص و ر" ...» [2].

ولم ينكر ابن جني محاكاة بعض الكلمات أصوات الطبيعة: كـ « دويّ الرّيح، وحنين الرعد، وخرير المياه، وشحيح الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي ونحو ذلك". ثم وُلدت اللّغات عن ذلك فيما بعد، وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل»[3].

وقد عرّف ابن جني اللّغة بأنها: «أصوات يعبِّر بها كلّ قوم عن أغراضهم»[4]، لأنّ اللّغة في طبيعتها أصوات ذات دلالة إبلاغية تحقيق مقاصد اتصالية، فهو أكّد أنّ قيمة اللّغة في التعبير الذي يتضمن فكرا وتصوّرا للأشياء، ولم يُنكِر العلاقة الاصطلاحية بين اللفظ ومعناه، ولا يرى وجود صلة طبيعية ذاتية بين اللّفظ ومدلوله مخالفا قول "عبَّاد الصَّيْمَري"[5]، وليس كما توهم بعض الباحثين أنّ ابن جني من القائلين بنظرية عبّاد لأنّه بَحثَ دلالة بعض الألفاظ، وربط بينها وبين بنْيَتها الصوتية، فهو يؤكّد أنّ العلاقة بين اللفظ ومدلوله علاقة اصطلاح فيقول: « وذلك كأنْ يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكلّ واحد منها سمة أو لفظا، وإذا ذكر عُرف به مسمّاه ليمتاز عن غيره»[6].

إذن فدلالة الألفاظ على مدلولاتها تقوم على المواضعة والاتفاق بين النّاس لأنّ اللّغة لو كانت توقيفا أو وحيًّا أو إلهامًا لما اختلفت ألفاظ اللّغات في الدلالة على المدلول، ولهذا السبب اختلفت الكلمة الدالة على إنسان في اللّغات، واستدلّ ابن جني على ذلك بكلمة

---

(1) ينظر: المصدر السابق: ج 2، ص 117 - 118.

(2) المصدر نفسه: ص 118.

(3) المصدر نفسه، ص 46-47.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 33.

(5) ينظر: الرازي : التفسير الكبير، ط.2، دار الكتب العلمية، بيروت 2004 ، ج1، ص 30.

(6) ابن جني: الخصائص ، ج1 ، ص 44.

"إنسان" في الفارسية هي "مَرْد" و "سَرْ" رأس: أي "إنسان ورأس"[1]. كما أنّه لم ينكر القول بالمحاكاة الطبيعية كما سبق ذكره. فهو يورد الأمثلة الكثيرة في المدلول الطبيعي للألفاظ وقد سبقه " الخليل وسيبوية "إلى ذلك، قال الخليل: « فكأنّهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً، فقالوا: صَّر، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا: صَرصَر، وقال سيبوية في المصادر التي جاءت على "الفَعَلاَن": إنّها تأتيا لاضطراب والحركة: نحو النَقزَان، والغَلَيَان، والغَثيَان، فقالوا بتوالي حركات المثال، توالي حركات الأفعال»[2].

وانطلاقا من هذا أورد ابن جني الكثير من الأمثلة على دلالات الألفاظ المناسبة طبيعيا، فكثيرا ما تدلّ أصوات الأحداث على أصوات الحروف على سمت الأحداث المُعبَّر بها كالقضم للصلب اليابس، والخضم للرطب[3]. وأفرد أمثلة للمصادر الرباعية كما وضَّحها سيبوية فمنها: للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة والقرقرة، وما يأتي للطلب في وزن "استفعل"، "استسقى، استمنح، استصرخ..."[4]، كما يدلّ تكرير العين على تكرير الفعل، مثل: " كسَّر، وقطَّع، وفتَّح، نحو ذلك "[5].

وما أشار إليه لا يمثل إلا مَظهرا من مظاهر الدّلالة الصّوتية والمعجمية في حديثه عن الروابط والعلاقات الدلالية بين الألفاظ: في الاشتقاق الصغير، والتقاليب الستة، والاشتقاق الكبير، وبين الألفاظ المتقاربة والمتجانسة في الاشتقاق الأكبر.

وهذه الظواهر اللغوية واللفظية والصوتية تـُعَلّل في ضوء الدلالة وتعالَج في إطارها، فقد استطاع ابن جني أن يقترب من الجانب الفلسفي في تنظيره اللّغوي وتوجيهه الفكري والبياني، حيث يربط بين منطق اللّغة، ومنطق العقل في معالجة إشكالية الدّلالة في علاقة اللفظ بمعناه من منظور استدلالي، معرفي، وهو القائل في تحديد دلالة المعنى: «وأمّا

[1] المصدر السابق، ص 44.
[2] ينظر المصدر نفسه، ج 2، ص 152.
[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 157.
[4] ينظر: المصدر نفسه، ص 153 - 154.
[5] ينظر: المصدر نفسه، ص 155.

المعنى فإنمّا دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حيز الضروريات»[1]، وهو يؤكّد أنّ المعنى دلالته متعلقة بالمعرفة الاستدلالية، وليس المعرفة الحسية، وهذا ما أبانَهُ مَنْ جاء بعده كـ ابن سينا والرّازي وغيرهم.

وميّز بين ثلاثة أصناف من الدلالة: "لفظية، وصناعية، والمعنوية"، وهي تتداخل في مستوى العلاقة بين الدال والمدلول، وهو تداخل يؤدي إلى اختلاف ترتيبها قوة وضعفا فيقول: «فأقواهن الدلالة اللّفظية، ثم تليها الصّناعية، ثم تليها المعنوية، ولنذكر من ذلك ما يصحّ به الغَرض، فمنه جميع الأفعال، ففي كلّ واحد منها الأدلة الثلاثة. ألا ترى إلى " قام" ودلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه ودلالة معناه على فاعل، فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه. إنمّا كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قبل أنّها وإنْ لم تكن لفظا، فإنّها صورة يحملها اللفظ، ويخرج عليها، ويستقر على المثال المعتزم بها»[2].

فتفطن ابن جني إلى تعديدية الدّلالات، فتعدد المعنى يؤدي إلى النظر في طبيعة اللفظة وبنيتها، وهو هنا يميّز بين أنواع الدلالات: وهي الدلالة المعجمية ويسميها اللفظية، والدلالة الصوتية والصرفية: وهي الصناعية أيْ دلالة الصيغة.

ولم يغفل أئمة اللّغة والنّحو مدى التوازن بين الألفاظ والمعاني عندما تناولوا الدلالة: "كالحقيقة والمجاز، والمشترك، والمترادف، والمتضاد. وقد أسهم كثير في هذا الجهد منهم: "أبو عمرو بن العلاء، الخليل، ويونس بن حبيب، والكسائي، وقطرب، والأصمعي، وابن الأعرابي، وأبو زيد الأنصاري، وأبو عبيدة، وثعلب..." في تقرير فكرة التوازي بين الألفاظ والمعاني[3].

وكان أبو عمرو بن العلاء إمام القراء وأحد مؤسسي المذهب البصري، وأستاذ الخليل، ويونس، وخلف الأحمر. فقد اعتنى باللغة العربية وألفاظها متتبعا دلالتها ثم جاء

---

(1) ابن جني: الخصائص، ج 3، ص 98.

(2) ينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1958، ج1، ص 355 وما بعدها.

(3) ابن جني: الخصائص، ج 3، ص 98.

بعده مَنْ دَوَّنَ علمه وزاد عليه[1]، فدَوَّنُوا كتاب "الإبل والمطر وغيره"، وأشهر أصحاب هذه الطبقة الذّين تناولوا معاجم موضوعات واعتنوا برواية ألفاظ اللّغة ونوادرها ونصوصها، وشرحوا مدلولاتها -"الأصمعي (تـ210 هـ) وهو كوفي، وله رسائل كثيرة- "الأصمعيات، الإبل، الخيل، النبات، خلق الإنسان..."، وجمع أبو عمر والشيباني ذلك في كتابه "الجيم والخيل"[2]، وأبو زيد الأنصاري (تـ 215 هـ)، "في كتاب النّوادر، ورسالة اللبأ واللبن والمطر"، ولأبي عبيدة رسائل في أيّام العرب، وأنسابهم، وكتاب مجاز القرآن، ورسائل الإنسان والزرع والفرس. أمّا النضر بن شُميل فله كتاب الصفات الذي أشتمل على ألفاظ مرتبة على حسب المعاني، كما تعرض لخـُلق الإنسان من الجود والكرم...الخ[3].

وهذه الطبقة اللغوية التي ازدهرت بمباحثها الدلالية المتميزة، مهدت لظهور طبقات أخرى، منهم: "أبو حاتم السجستاني (تـ 225 هـ) بمؤلفه: الوحوش، والزرع، خلق الإنسان، أبو عبيد القاسم بن سلام (تـ 231 هـ)، وابن السّكيت (تـ 244 هـ) له كتاب ضخم في تهذيب الألفاظ مرتبة حسب المعاني، كتاب القلب والإبدال وإصلاح المنطق، وابن سلام الجمحي (تـ231هـ) وغيرهم[4]، وتأتي طبقة القرن الرّابع الهجري، ومن أصحابها اللغويين الذين اهتموا بمعاجم الموضوعات، ومعاجم الألفاظ: "ابن دريد (تـ321هـ)، ابن الأنباري (تـ321هـ)، قدامة بن جعفر (تـ337هـ) وله كتاب الألفاظ، والقالي البغدادي بمعجمه البارع، والأزهري (تـ370هـ) والصاحب بن عباد (تـ385هـ)، والجوهري (تـ393هـ) وابن فارس (تـ395هـ)، وفي هذا القرن بلغت البحوث الدلالية ازدهارا واسعا، واشتهرت بصورة خاصة بتأليف معاجم الألفاظ المرتبة ترتيبا هجائيا، ونجد بعضها مختلف عن هذه المعاجم كفقه اللغة للثعالبي (تـ429هـ)، والمخصّص لابن سيده (تـ458هـ)، والأشباه والنظائر لأبي البركات بن الأنباري (تـ577هـ)[5].

---

(1) ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ، ص 175.

(2) ينظر: رمضان عبد التواب : فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، (ط 6)، القاهرة 1999 ، ص 231 - 272.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 272 - 282.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 282. وينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 180.

(5) ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 181 - 182.

فابن دريد صاحب كتاب "الاشتقاق ومعجم جمهرة اللّغة" الذي يعدُّ من أهم المعاجم بعد كتاب "العين" للخليل، تحدث عن ألفاظ اللّغة من المضعّف الثلاثي والرباعي ورتبّها هجائيا، باحثا عن الصور المختلفة للكلمة مثل: "عبث وبعث"، وهي نفس طريقة الخليل[1]، وتتبع الصلة بين اللّفظ ومدلوله، فأولى عناية كبيرة بالناحية الاشتقاقية في كتابه "الاشتقاق"، محاولا أنْ يعلل الأعلام العربية دلاليا كأسماء الأعلام، والقبائل، والأمكنة في جزيرة العرب، فمثلا: "قضاعة": سُميت بهذا الاسم لرحيلها من الجنوب إلى الشمال، وهي مشتقة من انقضع الرجل من أهله أي بَعُدَ[2]، وهو يندرج في الاشتقاق الدلالي، كما له أبواب في تسميه الأبناء حيث يقول: « واعلم أنّ للعرب مذاهب في تسمية أبنائها فمنها: ما سمَّوه تفاؤلا على أعدائهم، نحو: غالب، وغلاب، وظالم، وعارم، ومقاتل، (...) ومنها ما تفاءلوا به للأبناء نحو: نائل، ووائل، وناج، ومدرك، وسالم، ومنها ما يسمى بالسباع ترهيبا لأعدائهم، نحو: أسد، وليث، وفراس، وذئب، ومنها ما يسمى بما غلُظ وخَشُن من الشجر تفاؤلا أيضا، نحو: طلحة، وسَمُرَة، وسَلَمَة، وقتادة، وهَرَاسَة، وكلّ ذلك شجر له شوك، وعضاه، ومنها ما سُمّي بما غلُظ من الأرض وخشن لمْسُه ومَوطِئه، مثل: حجر وصخر، وفهر، وجندل، وحَزَن، وحزم»[3].

فهو كثيرا ما يبين دلالة أسماء الأعلام حيث أخذت دلالة التسمية تفاؤلا بالأبناء أو ترهيبا للعدو، وقد أُخذ على ابن دريد غلوه في اشتقاق الأعجمي من العربي حيث ادَّعى أن "الفردوس" مشتق من الفردوسة فقال: «الفَرْدَسَةُ: السِّعة، وصدر مُفَرْدَسٌ، واسع، ومنه اشتقاق الفردوس»[4]. كما أخذ عليه غلوه في اشتقاق أسماء القبائل، رغم أنّ اللّغويين يتفق على أنّ الكلام بعضه مشتق وبعضه غير مشتق.[5]

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 187 – 188.

[2] المرجع نفسه، ص 50.

[3] ابن دريد: الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1958، ص 5. وينظر ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ت ح: السيد أحمد صقر، عيسى الحلبي، القاهرة 1977، ص 109.

[4] ابن دريد: جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دارالعلم للملايين، بيروت 1987، ج 3، ص 333.

[5] السيوطي: المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، القاهرة 1958، ج1، ص 348.

وقد حاول أيضا "ابن فارس" في معجمه "مقاييس اللغة" أنْ يجد صلات بين الألفاظ ودلالاتها على نحو ما سمّاه ابن جني الاشتقاق الأكبر، فيُرجِع المادة اللّغوية بتقاليبها الستة إلى معنى أو معنيين أو أكثر، كما يلتمس الصلة بين بعض الكلمات التي تشترك في أصلين (أي حرفين) كما فعل ابن جني.[1]

وقد بلغ حدا من الغلو في استنباطاته الدّلالية في الأصول الاشتقاقية متكَلِّفا ومتعَسِّفا، فيحاول أنْ يرُّد المادة اللّغوية الواحدة إلى أكثر من أصل كقوله: «الخاء والراء والسين أصول ثلاثة: الأول: جنس الآنية، والثاني: عدم النطق، الثالث: نوع من الطعام...»[2]. ثم يمثل لكلّ أصل بالترتيب فالأوّل: لخِرْس بسكون الراء، والثاني: الخَرَس والثالث: هو الخُرْس[3]. وما من شك أنّ فكرة التقاليب اقتبسها من الخليل وابن دريد، فيشرح الدّلالة اللّفظية، ويذكر تقاليبها وصورها دون تعرض للربط بين الدلالات، مبينا ومُلْتمِسا الفروق الدّقيقة بين الألفاظ التي يراها بعضهم أنّ أصلها واحد، وليس من أصول متفرقة[4].

ولابن فارس اليدّ الطولى في ظاهرة النّحت، فهو من القائلين به يقول: «اعلم أنّ للرّباعي والخماسي في القياس، يستنبطه النظر الدقيق، وذلك أن أكثر ما تراه منه منحوت، ومعنى النحت: أن تؤخذ كلمتان، وتنْحَت منها كلمة تكون آخذة منها جميعا بحظ»[5].

ويذكر ابن فارس أنّه متبع للخليل في هذا النحت، سائر على منهجه فيقول: «حَيْعَلَ الرّجل، ذا قال حَيَّ على»[6]، ولكنّ ابن فارس لم يُفَسِّر الرباعي والخماسي كلّه حيث قسّمه إلى نوعين: المنحوت، الموضوع وضعا[7]، ومن أمثلة المنحوت عنده "البُحْتُرُ" وهو القصير المجتمع الخَلْق ويجعله منحوت من كلمتين: (الباء والتاء والراء) أي بَتَرْته فَبُتِرَ أي

---

[1] ينظر: رمضان عبد التواب: فصول في فقه اللّغة، ص 295.

[2] ابن فارس الحسن بن أحمد: مقاييس اللغة، تح عبد السلام هارون، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 167.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 167.

[4] ينظر: صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، بيروت 1970، ص 176.

[5] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 1، ص 328.

[6] المصدر السابق، ج 1، ص 329. وينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تح عبد الله درويش، بغداد 1967، ج1، ص 68.

[7] ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 1، ص 329.

حُرمَ طول، ومن (الحاء والتاء والراء)، أي حَتَرْتُ واحْتَرْتُ، فاحْتَرَ على نفسه وعياله، أي ضَيَّقَ عليهم، فصار هذا المعنى في القصير[1].

ومن مثال الموضوع وضعا: "الضَّمْعَج" للناقة الضخمة[2]، ونجده يبيِّن الفرق بين مصطلح الدّلالة والمعنى وهو يقف على المعاني اللّغوية في كتاب الصاحبي مبحث معاني ألفاظ العبارات التي يعبِّر بها عن الأشياء، فقال: «ومرجعها إلى ثلاثة: وهي المعنى، التفسير والتأويل، وهي وإنْ اختلفت فإنّ المقاصد بها متقاربة»[3].

ويقول معرّفا المعنى: «فأمّا المعنى فهو القصد والمراد، يقول: عَنَيْتُ بالكلام كذا، أي قَصَدْتُ وعَمَدْتُ، وأمّا التفسير فإنّه التفصيل، وأمّا التأويل فآخر الأمر وعاقبته»[4]، فنراه يتناول التفسير والتأويل بمعنى مرادف، والتفسير هو التفصيل الذي يتناول المدلول نفسه بصياغة تعبيرية جديدة، وتضمّ هذه المعاني دلالة الإفادة والإظهار في الحدود الدلالية. وهذه الدراسات تعتبر بداية لظهور نظرية الحقول دلالية العربية وإن لم نجد ذلك مصطلحا فهو حتميا يتحلى بممارسة وتطبيقا.[5]

أمّا عند النّحاة فنجدهم قد تناولوا تقسيم الدلالة عند تناولهم للجملة وطبيعة دلالتها على المعنى من جهة الدلالة القطعية أو الدلالة الاجتماعية، وهذا التقسيم باعتبار القطع والاحتمال وباعتبار الظاهر والباطن، تكون إمّا ظاهرة أو باطنة: «أنْ تكون ذات دلالة قطعية تدلّ على معنى واحد لا تحتمل غيره (...) والأخرى تحتمل أكثر من معنى»[6].

والأسباب التي تؤدي إلى دلالة الاحتمال في الجملة كثيرة منها : الاشتراك اللفظي في معنى المفردة، والاشتراك في دلالة الصيغة ... إلخ[7]. وهنا تظهر طبيعة دلالة الجملة

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) ابن فارس: المصدر نفسه، ج 3، ص 406.

(3) ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تح أحمد صقر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، د.ت، ص 312 .

(4) المصدر نفسه، ص 314.

(5) ينظر: أحمد عزوز: أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق 2002، ص 21 وما بعدها.

(6) ينظر: فاضل السمرائي: الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، ط 1، بيروت 2000، ص 12-13 .

(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 13 - 21.

العربية من حيث الوظيفة النّحوية فقط، يقول الأشموني: « النّصب في نَحْو: "ذُنُوبُ مَاءً، وحَبَّ عَسَلاً" أولى من الجرّ، لأنّ النّصب يدلّ على أنّ المتكلم أراد أنّ عنده ما يملأ الوعاء المذكور من الجنس المذكور، وأمّا الجرّ فيحتمل أنْ يكون مراده ذلك، وأنْ يكون مراده بيان أنّ عنده الوعاء الصالح لذلك»[(1)].

وهذا دليل على أنّ النحاة نظروا إلى دلالة الألفاظ من جهة القصد والمواصفة. أمّا الدلالة الظاهرة و الباطنة، فيُراد: «بالظاهرة المعنى الذي يعطيه ظاهر اللفظ، وبالدلالة الباطنة: المعنى الذّي يعطيه فحوى الكلام ولا يُفهم من ظاهر العبارة ...»[(2)]، فالدلالة الباطنة هي معنى المعنى، وهو ما نجده في المجاز والكنايات.

لقد كان الإشكال في النّحو العربي هو ووضع الحركات ضبطها لتحدد المعنى، وكانت دراستهم للنّحو دراسة تحليلية تهتم بمكونات التركيب أكثر من التركيب نفسه، فارتبط النّحو بدراسة الصوت المفرد، والصغية الصرفية، والجملة، ولم يُعنى بالتركيب الكلّي. ورغم ذلك فقد كانت الجملة تمثل إطارا معنويا ودلاليا، ووظيفتها معتمدة على الحركة أو الإعراب، وقد ميّز النحاة بين مستويين من الدّراسة النّحوية، فالمستوى الأول: يتمثل في رصد الصواب والخطأ في الأداء، والثاني: يتمثل في علاقة المبنى والمعنى، والبحث عن المعنى في النّظام اللّغوي، بدراسة العلاقات التركيبية المختلفة داخل الجملة أو بين الجمل[(3)].

وتظهر هنا قضية الإعراب التي تعدُّ من القضايا الدلالية عند اللّغويين والنّحاة، فوضعوا قواعد الإعراب وابتكروا بعض الظواهر فيه، وفي إجراء القياس على بعض النماذج، فكان الإعراب هو العلامات أو الحركات[(4)] التي تدلّ على إفادة المعاني المختلفة والدلالات المتعددة، وللإعراب أهمية في دلالة التركيب والعبارة عن طريق هذه العلامات

---

(1) الأشموني: شرح الأشموني على ألفية بن مالك منهج السالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ط.1، دار الكتاب العربي، بيروت 1955، ج1، ص 263.

(2) فاضل صالح السمرائي: الجملة العربية، ص 22.

(3) ينظر: أحمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1984، ص 35-37.

(4) ينظر: عبد الغفار حامد هلال: علم اللّغة بين القديم والحديث، ط1، مطبعة الجبلاوي، دار الكتب، القاهرة 1989، ص 258.

الإعرابية من ضمة وكسرة وفتحة، عن طريقها تختلف الدّلالة من جملة إلى أخرى حسب تغيُّر الحركات.

يقول ابن جني: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت أكْرَم سعيد أباه، شَكَر سعيدًا أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحا واحدا لاسْتَبْهَمَ أحدهما من صاحبه»[1]. ويضيف مبيّنا لكلمة "الإعراب" لغويا، فيقول: «وأمّا لفظه فإنّه مصدر أَعْرَبْتُ عن الشيء، إذا أوضحت عنه، وفلان مُعْرِبٌ عمّا في نفسه أي مبين له، وموضح عنه، ومنه عَرَّبْتَ الفرس تعريبا إذا بزغته...»[2]، ثم يعدد المعاني ليعطي الدلالة المشتركة للمعنى اللّغوي والاصطلاحي فيقول: « ولمّا كانت معاني المُسَّمِيْنَ مختلفة كان الإعراب الدال عليها مختلفا أيضا، وكأنّه من قولهم، عَرِبَتْ معدَّتُه، أي فَسُدَت، كأنّها استحالت من الحال إلى حال كاستحالة الإعراب من صورة إلى صورة»[3].

لا شك أنّ الإعراب يفرّق بين دلالة وأخرى ومقصد وأخر، وبه ويتميز الفاعل من المفعول والنعت من التأكيد، ونعرف الأساليب ودلالتها من تعجب واستفهام، فهذه الحركات هي دوال على المعاني في نظم الكلام وتراكيبه.

ويقول ابن فارس في تعريفه: «فأمّا الإعراب فبه تـُمَيَّزُ المعاني يُوقفُ على أغراض المتكلمين، وذلك أنّ قائلا لو قال: "ما أحسن زيد"، غير معرب أو "ضرب عمر وزيد"، غير معرب، لم يوقف على مراده، فإذا قال: "ما أحسنَ زيدًا " بفتح نون أحسنَ، ونصب زيداً، أو "ما أحسنُ زيدٍ" بضم نون أحسنُ وإضافة زيدٍ إليه، أو "ما أحسنَ زيدٌ " بفتح نون أحسنَ وجعل زيدٌ فاعلا أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده»[4].

يشير ابن الفارس في حديثه في "باب الخطاب الذي يقع به الأفهام من القائل، والفهم من السامع" إلى أهمية الإعراب في الإبانة عن الدّلالة، فبفضل الحركات تباينت الدّلالات

(1) ابن جني: خصائص، ج1، ص 35.
(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 36.
(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 37.
(4) ابن فارس: الصاحبي، ص 161-162.

في هذه الجملة بين: تعجّب واستفهام وذمّ أو نفي"، ويضيف قائلا: « إن الإعراب هو الفارق بين المعاني ألا ترى أن القائل إذا قال: "ما أحسن زيدٌ" لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب...»[1]، فالإعراب من العلوم الجليّة فهو الذي يفرّق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرَف الخبر الذّي هو أصل الكلام، ولولاه لما وقع التمييز بين الفاعل، والمفعول، والمضاف، والمنعوت، والتعجب، والاستفهام، والنعت، والتأكيد[2]. والإعراب هو كاشف عن المعاني ولو اسْتُبْهِم الكلام بلا حركات إعرابية لاحتملت الجملة أكثر من معنى، ولا يتضح المعنى المقصود إلا به، وهو اختلاف في أواخر الكلم لتعاقب العوامل في أولها. واتفق النّحاة جميعا أنّ الإعراب في الكلام إنّما هو الإبانة عن المعاني إلاّ قطربا، فإنّه لا يرى ذلك، وذهب مذهبه إبراهيم أنيس.[3]

وبيَّن أبو القاسم الزجاجي الغرض من الإعراب: «إنّ الأسماء لمّا كانت تعتريها المعاني فتكون فاعلة، ومفعولة، ومضافة إليها، ولم تكن في صورتها و أبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني فقالوا: "ضَرَبَ زيدٌ عَمْراً" فدلوا برفع "زيدٌ" على أنّ الفعل له، وبنصب "عمرو" على أنّ الفعل واقع به»[4]. ويؤكد أن العرب وضعت الحركات دلائل على المعاني ليتسع كلامهم، فيقدّموا الفاعل إن أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني، وهذا قول جميع النّحاة ماعدا محمد بن المستنير قطرب فإنه عاب عليهم هذا الاعتلال. وقال: «لم يعرب الكلام للدلالة على المعاني والفرق بين بعضها وبعض لأننا نجد في كلامهم أسماء مُتَّفِقة في الإعراب مُختلفَة المعاني وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني، فما اتفق إعرابه واختلف معناه قولك: "إنّ زيدًا أخوك، ولعلّ زيدًا أخوك، وكأنَّ زيداً أخوك" اتفق إعرابه واختلف معناه...»[5].

---

[1] المصدر نفسه، ص 31.

[2] المصدر نفسه، ص 42.

[3] ينظر: فاضل صالح السمرائي: الجملة العربية والمعنى، ص 31 - 32.

[4] الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، مطبعة المدني 1959، ص 69 - 70.

[5] المصدر السابق، ص 70.

فرأيه أنّ الإعراب لم يأت للدلالة على المعاني بل لا يعدو أنْ يكون مجرّد حركات لوصل الكلام، وذلك لوجود ما يتفق معنا ويختلف إعرابا أو عكس ذلك، ثم يواصل تعليله في إنكاره فيقول: «إنّما أَعْرَبَتْ العرب كلامها لأنّ الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضا لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلمّا وصلوا وأمكنَهم التحرك، جعلوا التحريك معاقبا للإسكان ليعتدل الكلام»[1]. ثم يضيف معللا: «ألا تراهم بنو كلامهم على متحرك وساكن ومتحركين وساكن ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت، ولا بين أربعة أحرف متحركة، لأنّهم في اجتماع الساكنين يبطئون وفي كثرة الحروف المتحركة يستعجلون، وتذهب المهلة في كلامهم، فجعلوا الحركة عقب الإسكان»[2].

وقد ردّ عليه المخالفون في ما ذكره من اتفاق الإعراب واختلاف المعاني، واختلاف الإعراب واتفاق المعاني في الأسماء، فكان الأصل في دخول الإعراب في الأسماء التي تـُذكر بعد الأفعال لأنّه يذكر بعدها اسمان أحدهما فاعل والآخر مفعول، فمعناهما مختلف لذا وجب التفريق بينهما.[3] ويتبع إبراهيم أنيس رأي قطرب في أنّ تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في كلام العرب شعرا أو نثرا، ثم ينتهون في آخر الكلمات بسكون عند الوقوف عن التكلم.[4]

ويأتي ابن مضاء القرطبي ليجعل الإعراب جزءا من بنية الكلمة فلا يسأل عنه، كما لا يسأل عن أيّة حركة في بنية الكلمة فيقول: «وكما أنّ لا نسأل عن عين عَظْلَم "الليل المظلم"، وجيم جعفر، وباء برثن لِمَ فـُتِحَت هذه، وضُمَت هذه، وكُسِرت هذه، فكذلك أيضا لا نسأل عن رفع زيد...»[5]. فهو يُشَبِّه حركات الإعراب بالحركات التي هي جزء من الصيغة أو بنية الكلمة، غير أنّ ابن مضاء يتفق مع النّحاة في دلالة حركات الإعراب على

---

[1] المصدر نفسه، ص 70 - 71.

[2] نفسه.

[3] نفسه.

[4] ينظر: إبراهيم أنيس: أسرار العربية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1966، ص 253.

[5] ابن مضاء القرطبي: الرّدّ على النّحاة، لجنة التأليف، مصر 1948، ص 160- 161.

المعاني، فلم ينكر الحركة الإعرابية وما لها من مدلول عن طريق أحوال الإعراب: "من الرفع والجر والجزم، وأحوال البناء: من ضم وكسر وفتح"، وهذه المسألة يطول الاختلاف فيها بين القدماء أنفسهم، وبين القدماء والمحدثين.

ونَخلُص من هذا المبحث إلى أنّ البحث اللّغوي الدّلالي عند علماء اللّغة، والنّحاة قد عرف الكثير من الاهتمام، ولعل العامل الرئيسي في ذلك هو خدمة النّص القرآني وصون العربية من اللّحن حيث عمدوا إلى ضبط اللّغة، فكانت دراستهم - رغم أهميتها - معيارية تقوم حول بنية الكلمة، ومفردات اللغة ودلالاتها. كما أدركوا أهمية التركيب والعلاقات التركيبية مع أنّ البحث في دلالة الألفاظ ومعانيها لم ينل من اللّغويين الاهتمام الذي يتناسب ومنزلتها في البحث اللّغوي.

المبحث الثاني

المستوى الدّلالي عند الأصوليين والفقهاء

- نشأة اللّغة ونظرية الوضع
- اللّفظ ومدلوله
- طرق الدّلالة وأقسامها عند الأصوليين

المبحث الثاني

المستوى الدّلالي عند الأصوليين والفقهاء

نحاول في هذا المبحث أن نعرض طرفا من الدّراسة الدلالية عند أئمة الأصول والفقه وذلك لأنّ علم الأصول هو بحث في الدلالة: لفظا وجملة، نصا، وسياقا، وهذه المسائل تـُشكِّل موضوع الدّرس الدّلالي المعاصر ومادة البحث فيه.[1] فقد اتسعت عند الأصوليين والفقهاء مساحة البحث الدلالي خاصة في دلالة النّص تفسيرا وتأويلا لمعرفة الأدلة والأحكام الشرعية، وهي من المرتكزات التي قام عليها اهتمامهم الدّلالي فالأدلة عند عالم الأصول شرعية وهي: المبادئ التي يقوم عليها التشريع، ولغويّة وهي التي تقتضي معرفة دلالة الألفاظ لفهم النصوص من الكتاب والسنة[2]، وبها جاء استنباط الأحكام، فاعتنوا باللّغة من حيث اللفظ والمعنى، ولهذا فعلم الأصول: هو مجموعة القوانين التي يتوصل بها الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية لأنه يفيد في عرفهم: «النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها».[3]

أمّا علم الفقه فهو: «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»[4]. فيمارس الفقيه استنباط الحكم الشرعي إضافة إلى بحثه الفقهي، وما يستمده من علم الأصول، فجاءت مسائله متضمنة في بنية علم الفقه، ثم استقل كلّ علم وأصبح قائما بذاته.

يقول ابن خلدون واصفا لعلم الأصول: «إنّ هذا الفن "وهو علم الأصول"، هو من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السلف في غنية عنه، بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانية (...) فلمّا انقرض السّلف وذهب الصدر الأوّل وانقلبت العلوم كلّها صناعةً، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًّا قائما برأسه سَمَّوه أصول الفقه»[5].

---

[1] ينظر: منذر عياشي: اللّسانيات والدلالة، ط 1، مركز الإنماء الحضاري، حلب 1996، ص 11.

[2] ينظر: محمد الخضري: أصول الفقه، ط 4، مطبعة السعادة، القاهرة 1962، ص 9.

[3] إبراهيم الشيرازي الفيروزآبادي: اللّمع في أصول الفقه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط3، مصر 1957، ص 4.

[4] المصدر نفسه، ص 3.

[5] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد طاهر، ط 1، دار الفجر للتراث، القاهرة 2004، ص 548.

ولو عدنا إلى كلمة "أصول" في اللّغة، مفردها "أصل": «تعني أسفل الشيء أو جذوره أو قاعدته»[1]. وهنا نَتبيَّن اقتراب المعنى اللّغوي من المعنى الاصطلاحي للكلمة باعتبار علم الأصول هو الجذر الذي تستمد منه الفروع، والفقه بعض ما تفرع عنه، ولذا يُطلَق على علم الأصول وعلم أصول الفقه، وهو المنهج المنظم للتفكير الفقهي في التشريع الإسلامي، ومن أسس هذا العلم: "الحكم والدليل والاستنباط والمستنبط..."[2].

ولعل عناية الأصوليين بالدلالة كان للتوصل إلى المقصد من وراء اللفظ، فجاء اهتمامهم باللغة، واللفظة المفردة، وصلة اللّفظ بالمعنى، وأنواع الدلالات، فتبرز اللغة الأصولية، وارتباطها بالدلالة حيث أدركوا الرباط بين اللغة العربية والنص التشريعي، الذي أدّى إلى فهم النّص فهما دقيقا، حتى أنّنا نجد ابن جني يبالغ في تقسيمات الأصوليين ومصطلحاتهم، مُطَبِّقا إيّاها على الدّرس اللغوي في كتابه الخصائص.[3]

واللّغة عند الأصوليين تبدأ من نقطة الدلالة الأولى حيث يرتبط اللفظ بالمعنى، لأنّ المعاني قائمة في النفس، وتعبر عنها ألفاظ اللّغة والحديث عن اللغة يؤدي حتما إلى الحديث عن نشأتها وهي مسألة تَردُ كثيرا في تآليف الأصوليين، يقول الغزالي: «ذهب قوم إلى أنّها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفا، ولا يفهم التوقيف إذ لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا باصطلاح سابق، وقال قوم: إنّها توفيقية إذ الاصطلاح لا يتم إلاّ بخطاب ومناداة ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح، وقال قوم: القدر الذّي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح (...)، أمّا التوقيف فبأنْ يخلق الله الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع، ويخلق العِلم بأنّها قُصدت للدّلالة على المُسَمَّيات، والقدرة الأزلية لا تقتصر عن ذلك، وأمّا الاصطلاح فبأنْ يجمع الله دواعي من العقلاء للاشتغال بما هو همهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن لإنسان أنْ يصل إليها، فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر حتى يتم

[1] الفيروزآبادي: قاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيرون 1995، مادة (أصل)، ص 338.
[2] ينظر: أحمد عبد الغفار: التصور اللّغوي عند علماء أصول الفقه، دار المعرفة الجامعية، مصر 2003، ص 15-37.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

الاصطلاح ...» [1].

حاول الغزالي في نصه أن يوضّح المذاهب المختلفة في نشأة اللّغة: فهناك القائل بالتوقيف والقائل بالتوفيق، وهناك من يقف وسطا بين الرأيين بدليل أنّ في البدء كان التوقيف ثم اصطلح الناس بعد ذلك فيما بينهم، ولم يرجّح الغزالي أي رأى باعتبار أنّها جائزة عقلا، فهو يرى أنّ الاصطلاح تمَّ بخطاب أو مناداة يكون معروفا من قبل، ثم يأتي الاصطلاح والمواضعة بما تدعو إليه الحاجة من تنظيم لمدلولات الأصوات ورموزها.

وما من شك، فإنّ البحث في نشأة اللّغة عند الأصوليين قد فاق اللّغويين وغيرهم. وللآمدي (تـ 631 هـ) رأي في هذه المسألة فيقول: «أوّل ما يجب تقديمه أنّ ما وضع من الألفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه أم لا ؟»[2].

ويُورد رأى المعتزلة الذين يرون أنها مناسبة طبيعية، واختلف الأصوليون فيما بينهم، حيث ذهب الأشعري وأهل الظاهر وبعض الفقهاء إلى أنّ الواضع هو الله تعالى، وقد استدلوا بالآية: **(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا)**[3]، أي بالتوقيف الإلهي أو الوحي: بأنّ الله خلق الأصوات والحروف، ويسمعها الواحد أو الجماعة، ويخلق له أو لهم العِلم الضروري بأنّها قُصدت للدّلالة على المعاني، وحجتهم الآية السابقة.[4]

وذهب أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أنّ: «القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع بالتوقيف، وألا فلو كان باصطلاح، فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعو به الإنسان غيره إلى الاصطلاح، على ذلك الأمر فإن كان الاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع، فلم يبق غير التوقيف»[5]، وهو قد جوَّز المذاهب كلّها.

ونجد الآمدي يأخذ ببعض المذاهب لقوة حجتها فمَالَ إلى رأي الأشعري القائل

---

[1] الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج1، ص 318.

[2] الآمدي سيف الدين محمد بن علي: الإحكام في أصول الأحكام، تح سيد الجيلي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1986، ج1، ص 73.

[3] سورة البقرة: آية 31.

[4] ينظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 74 - 75.

[5] المصدر نفسه: ج 1، ص 10.

بالتوقيف، كما يرجح رأي القاضي أبي بكر الباقلاني حيث يجمع بين القول بوجود علاقة طبيعية بين الدال والمدلول، وعدم وجودها، فيقول: «وذهب القاضي أبو بكر وغيره من أهل التحقيق إلى أنّ كلّ واحد من هذه المذاهب ممكن...».[1]

وقد نقض الآمدي القول بالمناسبة الطبيعية ويورد مذاهب الأصوليين القائلين بأنّ الواضع هو الله، وهي مذاهب ممكنة الوقوع لعدم وجود دليل قطعي، وهو رأى القاضي أبوبكر. [2] أدّت هذه المسألة إلى مسألة المناسبة بين اللفظ والمعنى، ويراها جمهور الأصوليين أنّها صلة عرفية وليست لمناسبة طبيعية سواء قيل بأنّ نشأة اللغة توقيفا ووحيا أو مواضعة وتوفيقا.[3]

هذه بعض الآراء - بإيجاز- حول مسألة نشأة اللغة، وكان هدف الأصوليين من وراء ذلك هو محاولة التوصل إلى معرفة الطرق التي تَثْبَت بها اللّغة "لغة النّص القرآني" لارتباط ألفاظها بما تدلُّ عليه لغة العرب، هذا هو طريق معرفة الدلالة التي تحدد القصد والحكم الشرعي، ونجد ارتباط وضعية اللّغة وعرفيتها بمسألة نشأة اللّغة.

إنّ العلاقة بين اللّفظ والمعنى عند علماء الأصول، علاقة عرفية اصطلاحية اعتباطية، وليست علاقة طبيعية إلا فيما يخصّ بعض الألفاظ التي تحمل دلالة صوتها كما بين ذلك ابن جني سابقا، ولو كانت العلاقة طبيعية بين الاسم والمسمى لتوحدت اللّغات، ولفَهِم كلّ إنسان أيَّة لغة من لغات البشر، وقد أنكروا رأي عباد الصيمري المعتزلي الذي يرى أنّ المناسبة طبيعية بين اللّفظ ومدلوله، وأكدوا أنّ الصّلة عرفية وضعية، لا هي طبيعية ولا عقلية منطقية[4]، وهو يرى هذه الصلة طبيعية ذاتية، وحُجّته في ذلك: بأنّه لو لم توجد هذه المناسبة لكان تخصيص الاسم المعين ترجيحا من غير مُرَجَّح، ولما كان اختصاص معنى

---

[1] المصدر السابق: ج1، ص 75.

[2] ينظر: عبد الجليل منقور: علم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربي - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001، ص 181-182. وينظر: جهود الآمدي الدلالية، رسالة ماجستير، ص 188.

[3] ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 175.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 175 - 176.

معين بلفظ معين أولى من غيره[1]، ويفسِّر بعض من تبع رأيه بقوله: «إنّه يعرف مناسبة الألفاظ معانيها فسئل: ما مُسَمَّى " إذغاغ" ؟، وهو بالفارسية: "الحجر"، فقال: أجد فيه يُبسا شديدا، وأراه الحجر».[2]

ويعلل الأصوليون فساد هذا الرأي: بأنّها لو كانت ذاتية لما اختلفت اللغة باختلاف النواحي، ولكان كلّ إنسان يهتدي إلى كلّ لغة، ولكان الوضع للضدين محالا، وليس بمحال بدليل" القرْءُ للحيض والطّهر، والجَوْنُ للسواد البياض".[3]

ويبرز موقفهم أيضا في إنكارهم لهذه الصلة الطبيعية، وتأكيدهم على الصلة العرفية في ثبوت الأسماء بالقياس أي بالفعل دون النقل عن العرب "أصل العرف"، واستقر رأيهم على أنّ اللّغة لا تثبت قياسا ولا يجرى القياس فيها[4]، بمعنى أنّه لا يجوز أنْ يطلق اسم على مسمى دون نقل عن العرب وهم أهل اللغة، لوجود معنى مشترك بين الاسمين: كإطلاق الخمر على النبيذ، فاللّغة عندهم تثْبَت نقلا لا قياسا، ولا مجال للعقل في اللّغات[5]، فهم ينكرون ثبوت اللّغة بالقياس أي العقل دون النقل شأن إنكارهم للمناسبة الطبيعية، وهذا رأي جمهور الأصوليين.

كما نجد أنّ اللّغويين يخالفون عباد الصيمري، ولكن يرون مناسبة بين الألفاظ ومعانيها من نوع آخر كما ظهر ذلك عند ابن جني. والذين أثبتوا القياس على بعض الألفاظ أنكروا القياس على الأعلام والألقاب، لأنّها تفيد وصفا للمسمى بل لمجرد التعيين والتعريف، وكان الخلاف في الأسماء المشتقة من المعاني.[6]

هذه هي المباحث الأصولية النظرية التي تناولت العلاقة بين اللّفظ والمعنى، وهي

---

(1) السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 47. وينظر: الآمدي: الإحكام، ج1، ص 104.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 47.

(3) الأسنوي جمال الدين عبد الرحيم: شرح الأسنوي "نهاية السؤال لمنهاج الوصول في علم الأصول" للقاضي البيضاوي، مطبعة صبيح، القاهرة 1969، ج 1، ص 171.

(4) ينظر: السيوطي: المزهر، ج 1، ص 59.

(5) ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 262.

(6) ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص 113-116. وج 2، ص 152-154.

أصل اللّغة ونشأتها، وجواز القياس في اللّغة أو عدمه والاختلاف في دلالة الأسماء الشرعية، وتأتي المباحث التطبيقية لتفسير الخطاب الشرعي بتناولها أنواع دلالة اللفظ على المعنى استقراءً من كلام العرب، وسنحاول أن نبين تقسيمات بعض الأصوليين لأنّ مذاهبهم كثيرة، واختلافاتهم في التنظير متباينة، فحاولت أن أقدم ما اتفقوا عليه من تقسيمات عامة، وماله علاقة واضحة بالمستوى الدلالي في استنباط الأحكام الشرعية، فكان مبحثهم قائما على دلالة النّص معتمدين ثنائية اللّفظ والمعنى لأهميتها في البناء الأصولي الفقهي، وصلتها العقلية في الأحكام الشرعية.

وتناول الأصوليون نظرية الوضع مختلفين في ذلك، وكان التساؤل حول الوجود والماهية وأيّهما الأصل؟،ومنه السؤال حول : هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيات الخارجية.[1]

ويورد الشوكاني جملة من الآراء فيقول: «قال الجويني والرّازي وغيرهما: إنّ اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط، وقيل هو موضوع للموجود الخارجي وبه قال أبو إسحاق: وقيل هو موضوع للأعم من الذهني والخارجي، ورجّحه الأصفهاني، وقيل إنّ اللفظ في الأشخاص أيْ الأعلام الشخصية موضوع للوجود الخارجي ولا ينافي كونه للموجود الخارجي وجوب استحضار الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجي لا أنها الموضوع لها...».[2]

ثم اهتم الأصوليون بالألفاظ المفردة مستقصين دلالتها منذ وضعها الأول متتبعين تغيّر دلالتها وانتقالها، كما تناولوا التركيب اللغوي الذي ينبئ عن المعاني الدلالية من خلال الكلمات، وعلاقاتها في السياق لمعرفة الأحكام الفقهية، فطابقوا بين الدلالة والاستدلال في أبحاثهم الأصولية، وبين طرق دلالة اللّفظ على المعاني وطرق تصرُّف العقل فيها، ونجد الاستدلال من المصطلحات الأصولية التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدلالة: وهو يعني النظر

---

[1] ينظر: المزهر، ج 1، ص 42.

[2] الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الاصول، ط1، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1937، ص 14. وينظر: السيوطي: المزهر، ج1 ، ص 42 - 44.

في الدليل، والدليل: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى مطلوب خبري ظني أو علمي وأخذ الإمكان "إمكان التوصل" لا فعليته لإخراج الحدّ.[1]

وكانت التقابلية بين الدال والمدلول من أولويات اهتمامهم الدّلالي يقول السيد أحمد خليل: «وهم أوّل من عَنِي بمشكلة اللّفظ والمعنى تاريخيا، وذلك لارتباطها بالحكم الذّي يراد فهمه وتطبيقية إذ الحكم في عامه أمره لا يخاطب الوجدان، وإنّما يخاطب العقل الذي هو مناط التفكير ودعامة الإقناع ووسيلة الفهم».[2]

ولعل أوّل الأصوليين الذين نُسب إليهم علم الأصول هو الشافعي (تـ204هـ)، وهو من أئمة أصول الفقه، وكانت مناظراته تدور حول الكلمات وتحديد معانيها، والجمل وتأليفها، فألّف رسالته الأصولية لتمثل طريقا وسطا بين أهل الرّأي وأهل الحديث، وكانت أبحاثه من صميم الدراسة الأصولية حيث اتجهت إلى الدلالة المستمدة من النّص القرآني، وأثر هذه الدلالة على الأحكام الشرعية[3]، ويشهد الرّازي على ذلك بقوله: «واعلم أنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض (...)، فلمّا رأى أرسطوطاليس ذلك اعتزل الناس مدة مديدة، واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق قانونا كلّيا يرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين، كذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعار وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض، فكان ذلك قانونا كلّيا في معرفة مصالح الشعر ومفاسده، فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كليّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع قانون كلّيا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أنّ نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة

---

[1] ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، ص5. وينظر: التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، تح لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية، القاهرة 1969، ج 2، ص 492 - 493.

[2] السيد أحمد خليل: دراسات في القرآن، ص47.

[3] ينظر: سليمان حمودة: التصور اللّغوي عند علماء الأصول، ص 29.

أرسطوطاليس إلى علم العقل».[1]

لقد انفرد الشافعي بمنهج متميّز وخاص، فدرس الكتاب والسُّنّة، ثم أنشأ يبحث أصول أخرى تفي حاجات الناس في زمانهم وبيئتهم، فاتجه إلى الإجماع، واستمسك بالقياس[2]. وكان الشافعي بداية جديدة لمن جاء بعده حيث حدّد الاتجاه الأصولي في مغايرة الدلالة اللفظية في الاستعمال القرآني والسنة والأساليب المستعملة في البيئة الإسلامية.

وبيَّن في رسالته لأنواع الدلالة منها: ما يُسميه بالعام الظاهر الذي يراد به العام، وعام الظاهر الذي يراد به العام ويَدْخُله الخصوص، وعام الظاهر الذي يراد به الخاص، والاشتراك والترادف اللّفظي فيقول: « وأنّ فطرته "أي اللّسان العربي " أنْ يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر (...)، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، عاما ظاهرا يراد به الخاص (...)، وتُسمِي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمِي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة».[3] نتبيّن من النّص تقسيم الشافعي لأنواع الدلالة من حيث الشمول ويتضمّن اللفظ العام، الخاص، المشترك، المترادف، واتسمت عناية الشافعي بالبحوث الدلالة واتسمت بالبساطة إذا قورنت بمن جاء بعده حيث تناولوها بالتفصيل، وتجمّعت هذه المباحث وتداخلت مع علم الكلام والبلاغة واللغة، فأخذوها مجتمعة، كما عرضوا لأنواع الدلالات اللفظية وهي: علاقة مطابقة أي علاقة اللفظ بمعناه، وتضمُّن/ وهي جزء المعنى، والتزام/ وهي شيء خارج عنها ملاصق لها[4]، وهو اتجاه أشار إليه الغزالي في قوله: «إنّ دلالة اللّفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه هي: المطابقة والتضمّن والالتزام، فإن لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريقة المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمّن لأنّ البيت يتضمن السقف، وأمّا طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط، فهو كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف

[1] تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية، دار المعرفة، بيروت، (د. ت)، ج 1، ص 100 وما بعدها.

[2] أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص 37.

[3] الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تح أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة 1940، ص 52.

[4] ينظر: أحمد عبد الغفار: التصوّر اللّغوي، ص 37.

الذي لا ينفك السقف عنه»[1].

وانصبت البحوث بعد الشافعي إلى تحديد القصد الذي هو استخلاص الأحكام من الدلالة الشرعية، ونلاحظ أنّ الغزالي قد حذر من استعمال الألفاظ التي تدلّ بطريق الالتزام مقتصرا على ما يدلّ بطريق المطابقة والتضمّن، لأنّها دلالة لا يمكن حصرها. ودار النّقاش بين الأصوليين حول الدّلالة اللّغوية والدلالية الشرعية للألفاظ الشرعية التي بيَّنها الشافعي كالصلاة، والزكاة، والصوم التي اكتسبت مفاهيم جديدة "العبادات"، رغم أنّ وصفها اللّغوي غير ذلك "الدّعاء، النّمو، الإمساك..."[2]، وللإمام الغزالي رأي معتدل في هذه الألفاظ، حيث يقول: « والمختار عندنا أنّه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلِّية كما ظنه قوم، ولكن عُرْفُ اللّغة تَصَرَّف في الأسامي (...) فتصرَّف الشّرع في الحج والصوم وما إلى ذلك إذ الشرع عرف في الاستعمال كما للعرب ...».[3]

فهذه الألفاظ اكتسبت عرفية شرعية لكثرة استعمالها في الشرع، وهو اتجاه مقبول عند الغزالي. ونرى أنّ أقسام الدلالة تمثل الجهد الأكبر عند علماء الأصول، فتناولوا دلالة الألفاظ على المعاني باعتبارات متعددة، فنجد الشافعية قد قسَّموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، ودلالة المنطوق، «وهو ما دلّ عليه اللّفظ في محل النطق»[4]، وجعلوه قسمين أحدهما: صريح، وهو ما فهم من دلالة اللفظ في محل النطق. وهو الذّي يدلّ صراحة على المعنى، ويسمى بدلالة العبارة وثانيهما: غير صريح، وهو يدلّ على لازم المعنى وهو قسمان: مقصودة باللّفظ أو إيماء، والأخرى غير مقصودة باللّفظ وتسمى إشارة.[5] أمّا دلالة المفهوم: «فهو ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، بل يكون هو ما فُهم من اللفظ في غير محل

(1) الغزالي: المستصفى، ط1، المطبعة الأميرية، بولاق 1324هـ، ج1، ص 30.

(2) ينظر: أحمد عبد الغفار: التصوّر اللّغوي، ص 95.

(3) الغزالي: المستصفى، ج1، ص 33.

(4) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 6، ص 1420.

(5) ينظر: محمد الخضيري، أصول الفقه، ص 126 - 122.

حكما لغير المذكور وحالا من أحواله»[1]، وهو قسمان دلالة الموافقة، وتسمى بالفحوى، ودلالة مخالفة، وتشمل المخالفة "باللقب أو بالوصف أو بالشرط أو بالغاية أو بالعدد".[2]

ويقسم الحنيفة الدّلالة إلى أربعة أقسام عبارة النص، وتعني عندهم كلّ ما يفهم من ذوات الألفاظ مهما تكن درجته في الوضوح والخفاء، إشارة النص ودلالة النص وتسمى بالفحوى أو مفهوم الموافقة أو الدلالة الأولى أو القياس الجليّ وهي دلالة الاقتضاء[3].

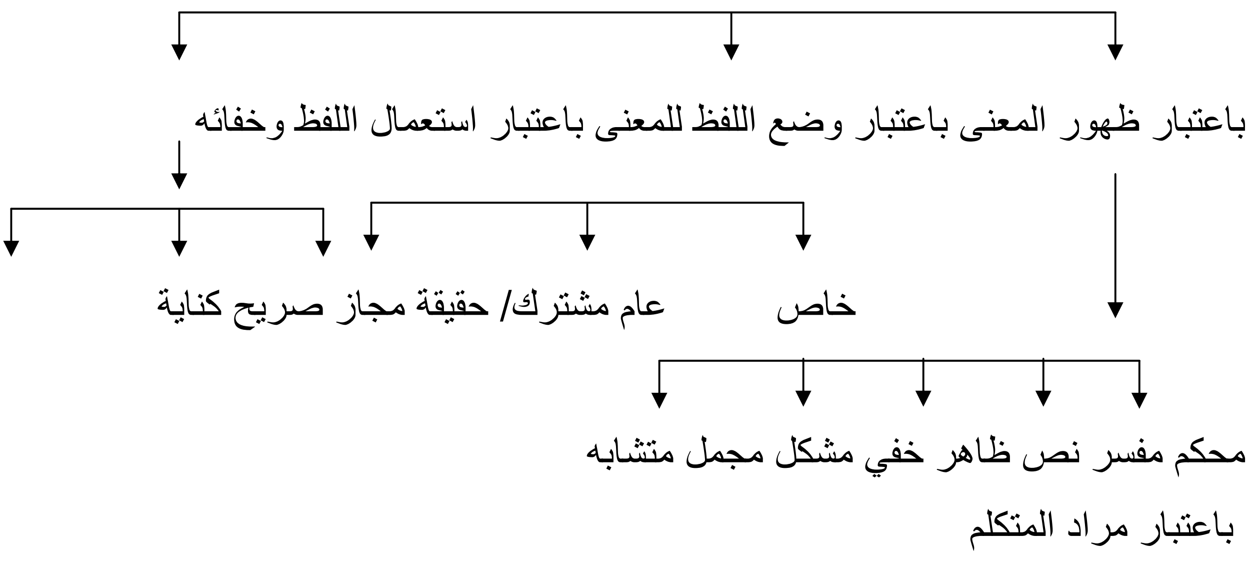
ويقسم الغزالي والآمدي دلالة اللّفظ على الحكم إلى ثلاثة أجناس أساسية هي:

1- دلالة بالصيغة والمنظوم: وتشمل العام والخاص والأمر والنّهي والحقيقة والمجاز والواضح وغير الواضح.

2- دلالة بالفحوى والمفهوم: وتشمل دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء ومفهوم الموافقة والمخالفة.

3- دلالة اللّفظ بمعناه ومعقوله: وهو القياس.[4]

أقسام الدلالة عند الحنفية[5]



(1) التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 6، ص 1420-1421.

(2) ينظر: سليمان حمودة: المعنى عند الأصوليين، ص 13.

(3) ينظر: محمد الخضيري: أصول الفقه، ص 121 - 122.

(4) ينظر: الغزالي : المستصفى، ص 271 - 272 . وينظر: الآمدي: الإحكام، ج 3، ص 92 - 93.

(5) ينظر: محمد يونس: وصف اللّغة العربية دلاليا، ص 76.

عبارة إشارة فحوى اقتضاء

أمّا جمهور الفقهاء فقسّموا الدّلالة إلى دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، وينقسم المنطوق إلى قسمين: الأولى: ما يحتمل التأويل وهو النّص، الثانية: ما يحتمله وهو الظاهر.[1] وكان الشافعي يسمي الظاهر نصا، وعليه سار بعض الفقهاء وجعلوهما قسما واحدا، وفرّقوا بينهما من حيث قطعيه الدّلالة على المعنى، فالقاطع: النّص والمحتمل لغير المعنى الظاهر احتمالا موجودا: هو الظاهر[2]. وينقسم النص إلى صريح إذا دلّ عليه اللّفظ بالمطابقة أو التضمن وغير صريح إنْ دلّ عليه بالإلزام، وينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة، والمفهوم ينقسم إلى مفهوم الموافقة والمخالفة.

واختلف الأصوليون فيما بينهم أي بين جمهور الحنفية، والشافعية حول العموم وألفاظه في فهم النص القرآني، ويذهب الغالبية إلى إثبات ألفاظ العموم ودلالتها في الأصل على الاستغراق، ويوافقهم الغزالي، كما اتفقوا على تخصيص العام بالدليل.[3]

ونبّه الشافعي إلى أنّ العام قد يبقى على عمومه، وقد يدخله الخصوص[4]. كما أكدّ الغزالي إلى أنّ العرب تستعمل الألفاظ العامة وهم لا يرون الاستغراق التام بجميع الأفراد، فاحتمل التخصيص.[5]

والعام هو: اللّفظ الدّال على استغراق أفراد مدلول مع كون الأفراد غير محصورين[6] ومن صيغ العموم: "أسماء الشرط، الاستفهام، الأسماء الموصولة". أماّ الخاص: فهو كلّ ما ليس بعام، ويشمل ما وضع للدلالة على فرد واحد[7]، والعام يختص بأسماء الذوات أو

---

[1] الشافعي: الرسالة، ص 52. و ينظر: أحمد عبد الغفار: التصوّر اللّغوي، ص 37.

[1] الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 30.

[2] ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصولين، ص 130.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 31 - 32.

[4] الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد شاكر، مكتبة التراث، القاهرة 1940، ص 63 - 62.

[5] ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 28.

[6] الغزالي: المصدر نفسه، ص 319. وينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 191.

[7] ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 15.

الأعيان دون أسماء المعاني التي توصف بالكلية في شمولها لجزئياتها عامة.[1] ويشمل الخاص على المطلق، والمقيد، والأمر، والنهي. ومن المصطلحات الأصولية الدلالية ما يأتي:

- **الدّلالة الحقيقية:** تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهي ما تسمى بالدّلالة الأساسية أو المركزية عند المحدثين.

- **الدّلالة الإضافية:** وهي الدلالة الهامشية، وهي تابعة لفهم السامع وإدراكه، وتختلف بين السامعين.

- **الوضوح والخفاء** وأقسامهما: بيّن الأصوليون درجة الوضوح والغموض في الألفاظ من خلال استعمال النصوص الشرعية.

-فالواضح: هو ما دلّ على المراد بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي. أمّا غير الواضح أو الخفي أو الغامض: هو ما لم يفهم المراد منه إلاّ بأمر خارجي، أي بيان من نص آخر من القرآن والسنة أو بالقرائن.[2]

وينقسم الوضوح عند الحنفية إلى: "الظاهر والنص والمفسر والمحكم"، ودرجات الوضوح تبدأ بأعلاها درجة، وهو المفسر والمحكم، ثم النّص، وأدناها الظاهر.[3]

أمّا عند الشافعية وجمهور الأصوليين، فالوضوح على درجتين فقط وهما: الظاهر والنص، وهو أعلى من الظاهر. أمّا المحكم فيشمل الظاهر والنص، وهم يجعلونه مقابلا للمتشابه أي غامض الدلالة.[4]

أمّا عند غيرهم فتنقسم درجات الوضوح إلى الظاهر والنص، والتفرقة بينهما تقوم على أساس قطعية الدلالة أو احتمال التأويل، فما كان قاطعا في دلالته لا يقبل تأويلا فهو "النص"، وما قبل قبولا مرجَّحا فهو الظاهر، وهما من الواضح، وإذا صرف الظاهر عن

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 31.

(2) ينظر: الآمدي: الإحكام، ج 3، ص 73.

(3) ينظر: سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 129، ينظر: أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص 167 وما بعدها.

(4) المرجع نفسه، ص 129. وينظر: أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص 169 وما بعدها.

معناه الغالب فيه إلى المعنى المرجوح بتأويل سُمّيَ عندهم مؤوَّلا.[1]

والظاهر: «هو ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العُرفي، ويحتمل غيره احتمالا مرجوحًا».[2]

والتأويل: «هو حمل اللّفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال اللّفظ له، والصحيح من التأويل ما اعتمد على دليل في صرف اللّفظ عن ظاهره».[3]

النّص: وهو عند غير الحنفية: «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا»[4]، كألفاظ الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الدلالة على البعير مثلا، وهو عند الحنفية: «اللّفظ الدال بصيغته على معناه الذي قصد أصالة من الكلام مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ».[5]

والمفسر: «هو اللّفظ الدال بصيغته على معناه المقصود أصالة من السياق بدون احتمال تأويل، ويحتمل النسخ».[6]

المحكم: « هو اللفظ الدال بصيغته على معناه المقصود أصالة، وهو واضح في معناه لا يقبل التأويل و لا التخصيص ولا النسخ».[7]

أمّا أقسام الخفي أو غير الواضح فهي:

الخفي: هو اللفظ الدال على معناه الظاهر، لكنه يعرض له الخفاء في انطباقه على بعض أفراده، فهو خارج الصيغة.

المشكل: هو اللّفظ الذي خَفِيَ معناه بسبب ذات اللّفظ، فاحتاج إلى قرينة تبين معناه كاللفظ المشترك لكلمة " قرْء " تدلّ على الطهر والحيض.

المُجْمِل: وهو الذي ينطوي في معناه على عدة أحكام وأحوال، ويتوصل بمبين وهو تعريف

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 129.

(2) الآمدي: الإحكام، ج 3 ص 73.

(3) المصدر نفسه، ص 74.

(4) ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 283.

(5) محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص 95.

(6) المرجع نفسه، ص 95 - 96.

(7) المرجع نفسه، ص 96 - 97.

الحنفية[1].

المتشابه: وهو عند الحنفية اللّفظ الذي يخفى معناه، واختلف في مفهومه الأصوليون، فمنهم من يثبته ومنهم من ينكره[2]، وهو لا يدرك بالعقول. وينفي الغزالي وقوع المتشابه في كتاب الله، والحروف المقطعة في القرآن ذات دلالات لغوية.[3] هذه أهم المصطلحات الأصولية التي تعلقت بالدلالة من حيث الشمول والحصر ومن حيث الوضوح والخفاء.

أمّا ما يتعلق بطرق الدلالة وهي عند الجمهور أقسام دلالة الالتزام:

دلالة الاقتضاء: وهي ما كان المدلول فيه مضمرا أي محذوفا، وتقدير المضمر من لوازم استقامة المعنى وصحته.[4]

دلالة الإشارة: أو إشارة النّص: وهي ما يدلّ عليه اللّفظ بغير صيغته ومنظومه، أي بغير عبارته، وسميت إشارة لأنّها تابعة للكلام.[5]

عبارة النص: وهي المعنى المفهوم من ذات ألفاظ النّص، وتسمى عند الشافعية بدلالة الصيغة والمنظوم أو المنطوق بصريح اللّفظ، وتشمل صيغ العموم والخصوص والمشترك، والحقيقة والمجاز، والوضوح والخفاء.[6]

دلالة الفحوى: وتسمى دلالة النّص أو دلالة الإيماء والتنبيه، كما تسمى بمفهوم الموافقة أو بالقياس الجليّ أو الأوّلى، وتتمثل في فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده.[7] وتُعرَّف بأنّها: «ما يكون مدلول اللّفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق».[8] ومثاله قوله تعالى: **(وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ)**[9]. بمعنى تحريم عبارة **"أفٍ"**، وفي

(1) المرجع نفسه، ص 103.

(2) السيوطي: الإتقان في علم القرآن، دار الكتب العلمية، ط .1، بيروت 1978 ، ج 3، ص 3.

(3) الغزالي: المستصفى، ص 127.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 271.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 272.

(6) ينظر: نفسه.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 271 - 273.

(8) الآمدى: الأحكام، ج 3، ص 94.

(9) سورة الإسراء: آية 23.

فحواها تحمل الإحسان إلى الوالدين.[1]

ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذا التقسيم هو ما اختاره جمهور الأصوليين من المالكية والحنابلة والشافعية، أمّا الحنفية فاختاروا تقسيما آخر وهو: "دلالة العبارة، دلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء، ودلالة الدلالة، وهي دلالة النّص"، وهي نفسها دلالة الاقتضاء عند الجمهور.

أمّا عن مراتب هذه الأنواع في الدلالة الالتزامية: فأقواها العبارة ثم يليها الإشارة فدلالة الفحوى ثم دلالة الاقتضاء، وهو ترتيب الحنفية. أمّا الشافعية فيخالفون ذلك ويقدمون دلالة الإشارة، ودليلهم أنّ الفحوى تفهَم لغةً من النّص، وهي قريبة من دلالة العبارة، أمّا الإشارة فإنّها من اللّوازم البعيدة عن النصوص.[2]

وهي تنظيرات تدخل في المفهوم، وقد اختلفت فيما بين الأصوليين لاختلاف النسق التعبيري لوحدة السياق المنطوق، ولكن رغم هذا الاختلاف فقد اتفقوا على أنّ أقوى هذه الدّلالات: "عبارة النص وهي المنطوق الصريح، ثم إشارة النّص، ثم دلالة النّص، أو مفهوم الموافقة، ثم دلالة الاقتضاء".

هذه هي أهمّ المباحث التي حاولنا قدر الإمكان أن نحصرها رغم أنّ الحديث في مجال البّحث الأصولي والدلالي يطول ولا تتسع له هذه الصفحات، وما هذا المبحث إلاّ نزر يسير لتوضيح الاهتمام الدّلالي عند هؤلاء، ومدى تأثر الرّازي بهذا الفكر بمسائله المتعددة، ومذاهبه المختلفة في المصطلحات، والمفاهيم، والتقسيمات.

---

[1] ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 273.

[2] ينظر: محمد أبو بزهرة: أصول الفقه، ص 114 - 115.

المبحث الثالث

المستوى الدّلالي عند الفلاسفة والمناطقة

- الدّلالة والمنطق ومفاهيمها
- التّصور والتّصديق وعلاقته بالمعنى
- أنواع الدّلالة عند المناطقة والفلاسفة
- المصطلحات المنطقية وأثرها في الدّلالة

المبحث الثالث

المستوى الدّلالي عند الفلاسفة والمناطقة

كانت الدّلالة اللّغوية ومازالت مبحثا من مباحث علوم المنطق والفلسفة، وأول ما اعتُنِيَ به في مبحث علم المنطق، أنواع الدّلالة اللّفظية على معانيها: "مطابقة وتضمنا ولزومية"، وعلاقة التصور بالفكر، والعلاقة بين اللّفظ والمعنى، والنسبة بينهما، وهنا انْبَنَتْ العلاقة الوثيقة بين اللّغة والمنطق، فمبحث التصورات في المنطق يتعلق في كثير من جوانبه بمباحث لغوية واضحة حيث تتدخل الصِّيغة اللّغوية مع الصِّيغة المنطقية في أقسام التصورات.[1]

واهتم الفلاسفة والمناطقة - بصورة خاصة - بالمعنى لأنّه يندرج بصورة حتمية في القضايا الفلسفية مثل: "المفاهيم، والتصورات، وقضية الوجود، والتفكير"، فنظروا إلى العلاقة بين المفردات والعالم الخارجي.[2]

والفيلسوف يستخدم الكلمة ويحاول أنْ يستخرج معانيها ومدلولاتها للوقوف على مفاهيمها وتحديداتها، وهو يستمدّ وجوده اللّغوي في الإدراك من ممارسته الوجودية والحيوية في إطار الزمان والمكان، فهو يبحث في فلسفة المعنى أو فلسفة الوعي والذات الإنسانية.[3]

ويظهر أنّ مباحث الفلاسفة والمناطقة في الدّلالة كانت قائمة على مبحث التصورات ببُعْدَيْه: "المفهوم والماصدق"، وتبرز هاتان الدّلالتان عند إحالتهما على نظام الوعي المتحقق في بنية اللّغة وجانبها الإجرائي، وتوزيع الأدوار الدلالية تبعا لمفاهيمها ومرجعيتها، فالتصورات هي المعاني المجرّدة، والمعاني المعقولة التي هي موضوع المنطق، والمعنى هو الصورة الذهنية من حيث إنّها تُقصَد من اللّفظ.[4]

---

[1] ينظر: بشر كمال صالح: علاقة اللّغة بالمنطق، ص 168.

[2] ينظر: نايف خرما: أضواء على الدّراسات اللّغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ط2، الكويت 1979، ص 315.

[3] ينظر: مشكور كاظم العوادي: البّحث الدّلالي عند ابن سينا، ص 65.

[4] ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، من وجهة نظر المنطق الحديث، ط3، دار الطليعة، بيروت 1993، ص 37.

وأدّى اهتمامهم بالمعاني إلى العناية بالألفاظ لأنّ بين اللّفظ والمعنى علاقة ما[1] ـ كما يرى ابن سينا-، فلهذا وجب الاعتناء باللّفظ. ولم يَفصل المناطقة العرب بين اللّفظ ودلالته، فالألفاظ في نظرهم ليست هي كذلك من حيث هي أشياء مادية فحسب، بل من حيث إنّها تحمل دلالة في ذاتها.[2]

ومن هنا نجد رأي الفلاسفة: كالكندي، الفارابي، وابن سينا، والغزالي في اللّغة بأنها هي التي تدلّ على المعاني، والمعاني تدلّ على الموجودات في العالم الخارجي، فمادامت اللّغة التي هي ألفاظ تحمل دلالات تدلّ على ما في العالم، فهي بذلك تؤدي إلى إمكانية المعرفة[3]، أي أنّ اللّغة أداة الوصول إلى المعرفة. فهي بالنسبة إليهم مصدر معرفة. وسنحاول أن نعرض لبعض آراء الفلاسفة والمناطقة في مباحث الدّلالة. يرى الرّماني (تـ384هـ) في تعريف المعنى: «مقصد تعريفه أنْ يقع البيان عنه باللّفظ»[4]، ولم يخرج عن هذا التعريف إلاّ بعض الفلاسفة عندما أرادوا بالمعنى الجوهر في الأشياء.

أمّا المنطق: فموضوعه المعاني وتسمى "المعقولات الأولى"[5]، فهي الصور الذهنية للماهيات، وهذه هي المعاني الموجودة في الذهن وهو لبنة أساسية في بناء المنطق. كما اعتنى المناطقة بالتصور والتصديق في المنطق الذي له علاقة بالمعنى، ويرى الكندي الفيلسوف أنّ الأصوات المؤلفة الدالة على الأشياء القائمة في العالم، هي الحروف الصوتية غير المؤلفة[6]، غير أننا نجده يغيّر رأيه ويعدّل نظرته للغة فيقول: «وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها عله بعض كالخطوط، والملفوظ، والمفكَّر فيه، والعين القائمة: فإن الخطّ الذي هو جوهر منبئ عن اللّفظ الذي هو جوهر، واللّفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكَّر فيه

---

(1) ينظر: المرجع السابق: ص 37.

(2) نفسه: ص 38.

(3) ينظر: الفارابي: كتاب الحروف، ص 76. وينظر: ابن سينا: النجاة، ص 49.

(4) الرّماني: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلامة، ط 3، دار المعارف، مصر، ص 101.

(5) ينظر: الفارابي: الحروف، ص 22.

(6) ينظر: الكندي أبو يعقوب يوسف: رسائل الكندي الفلسفية، تح محمد على أبو ريدة، ط 2، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 49.

الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر، وقد يقال لهذه جميعا: واحد - أعني العين في ذاتها، وفي الفكرة، وفي اللفظ، وفي الخط، والعين في ذاتها علّة العين في الفكر، والعين في الفكر علة العين في اللّفظ، والعين في اللّفظ علّة العين في الخطّ...».[1]

يشير هذا النّص إلى أنّ اللّغة هي الجوهر المخبر بالمفكَّر فيه أي المعنى، وأنّ المعنى هو جوهر ينبئ عن العالم الخارجي، فاللّغة هي جوهر منبئ بالمعاني بشكل مباشر، وهي الجوهر المنبئ عن العالم الخارجي بشكل غير مباشر، أي أنّ المعنى مُحَلَّل من خلال الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، ومن خلال السببية، كما يشير إلى الخط وهو دلالة غير لفظية لكن اللّفظ علّة العين في الخط.

أمّا عن الدّلالة في المفهوم الفلسفي، فما من شك أنّه مستمَّد من المنطق الإغريقي الذّي يهتم بالأداء اللّغوي الفلسفي، ويظهر للدّلالة معنيين أولهما: مفهومي وثانيهما وظيفي[2]. أمّا مفهوميته، فتتمثل في كونه مصطلحا مشتركا في البناء والنسق والنظام بين المنطق والفلسفة. أمّا وظيفته: فتتمثل في كونه أداة منطقية فاعلة في التوجيهات العقلية والأبنية الفلسفية.

وتعريف الدّلالة عند المناطقة والفلاسفة هي: «هو كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأوّل هو الدال، والثاني هو المدلول»[3]. ويتضح الاختلاف بين المناطقة واللّغويين في أنّ الدّلالة عند اللّغويين تصب في فَهْم المراد، لا فَهْم المعنى مطلقا، وبالنسبة للمناطقة فالدلالة هي فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلم أم لا[4].

وتقوم هنا الدّلالة على الدال والمدلول والعلاقة بينهما، ومنها تطرّق هؤلاء إلى أنواع الدّلالة اللفظية الوضعية، وميّزوا ثلاث مراتب من جهة المعنى "الصورة الذهنية المقصودة"، أو من جهة الموجود الخارجي كذلك، وهي:

---

(1) المصدر السابق، ص 155 - 156.

(2) ينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 69.

(3) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص 486 . وينظر: التحتاني قطب الدين الرّازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرّسالة الشمسية، نشرة الكردي، القاهرة 1905، ج1، ص 174.

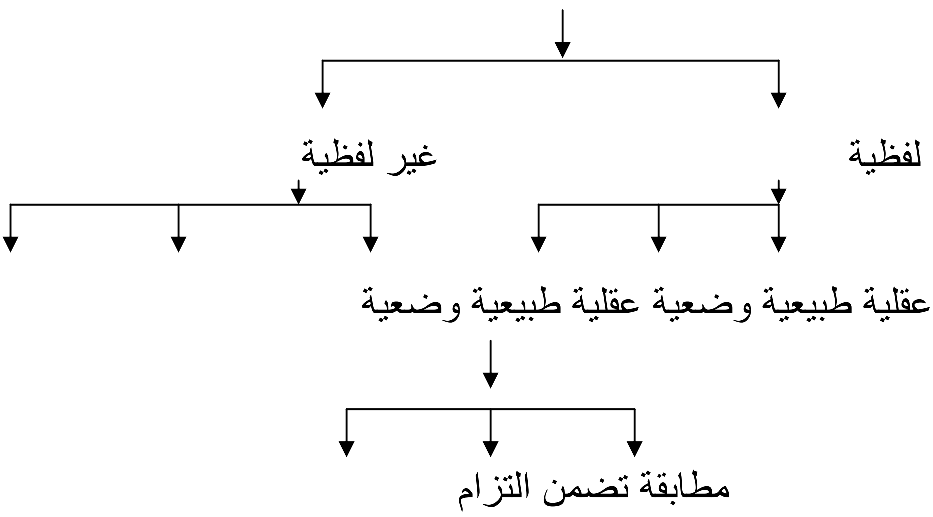
(4) ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 492.

- **المطابقة**: كدلالة اللّفظ على تمام ما وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق

- **التضمن**: يدلّ اللّفظ على جزء ما وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان.

- **الالتزام**: وهو أن يستدعي اللّفظ، معنى أو شيئا لهما ارتباط ما بالمدلول، وهذا الالتزام أو اللزوم يرادف الاستنتاج المنطقي في النّسق المعرفي، كدلالة الحائط على السقف. ويدرج المناطقة تحت مفهوم الالتزام علاقات أخرى، كتلك التي بين العمى والبصر[1]. **وهذا الشكل يوضح أنواع الدلالة**:

الدّلالة عند المناطقة [2]



غير أنّ بعضهم يرى تقسيما آخر، ويغفلون الدلالة العقلية والطبيعية، مع تفريع الوضعية إلى لفظية وغير لفظية.

أمّا في تصنيفهم للألفاظ المفردة فقد اتبعوا تصنيف أرسطو، وهي: "فعل -كلمة بمصطلح المنطق - واسم، وأداة"، فالفعل هو اللّفظ الذي يدلّ على معناه الخاص مع دلالته على الزمان بصيغته، الاسم والأداة يفتقران إلى مثل هذه الدّلالة المرتبطة بالصيغة.

وجعلوا القول "تام وناقص": التام هو ما يفيد معنى يصحّ السكوت عليه، وهو يتألف من كلّ أنواع الجمل، والناقص لا يفيد مثل ذلك المعنى، وهو نوعان: "قول تقييدي، وهو

---

[1] ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، ص 43 - 44.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 42.

مثل القول الإضافي "مُعَلِمُ التَارِيخِ"، والقول التوصيفي "الحيوان الناطق"[1]. وبعد أنْ وضع المناطقة هذا التصنيف اللّفظي، حاولوا أن يطِّبقوه على المعاني كما فعلت المدرسة الرواقية. ومن هذه التصنيفات المصطلحات الآتية: "المفهوم والمَاصَدَقَ والتعريف".

- **المفهوم**: وكان هذا المصطلح متداولا منذ ابن سينا، وقد عبّروا عنه بلفظ "عنوان"، والمفهوم هو معنى محدد ومحصور جدا[2]، فمفهوم الكاتب لا يتضمن غير مضمون ذات قادرة على الكتابة[3]، وهو الماهية في الحالة التي يستوي فيها مع المفهوم حين يكون الكلّي نوعا، فمثلا مفهوم الإنسان: هو الحيوان الناطق الذي هو في نفس الوقت نفسه ماهيته وماهية الكاتب كذلك.[4]

- **الماصدق**: ويسمى بـ"أفراد الذات"، والماصدق منحوت من المركب "مَا تَصْدُقُ عَلَيْهِ الذات"[5]، فيقصد به كما تشير إليه الكلمة في أصلها: مجموعة الأفراد التي يصدق عليها الكلّي، وما صدق الكلّي لا يفترض عددا من أفراد يفوق الواحد.[6]

وقد اعتمد المنطق العربي على نظرية المجموعات: وهي نظرية قائمة على الماصدق للتعبير عن كلّ العمليات المنطقية، فمثلا بالنسبة إلى مجموعة الأفراد العائدة إليه جرت العرب أن يُميِّزوا بين، ما هو مجموعة - بالضرورة - فارغة على الإطلاق، هي مجموعة الكليات المتناقضة كالناطق الأعجم. وما هو مجموعة بالضرورة فارغة بالفعل أو بالوجود، كالعنقاء أو كبحر من زئبق.[7]

- **التعريف**: وهو مصطلح عام يتناول كلّ عملية تفيد معاني الألفاظ، أمثال: التعريف بالتقسيم وبالمثال، وجميع أنواع الحدّ والرّسم[8]. والمجال لا يتسع للشرح أو التفصيل، ولكن

---

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 45 - 46.

(2) المرجع نفسه، ص 46.

(3) ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، ص 46.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 48.

(5) ينظر: التحتاني: شرح الشمسية، مجلد 2، ص 32.

(6) ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، ص 48.

(7) ينظر: المرجع نفسه، ص 49.

(8) ينظر: المرجع نفسه، ص 49 - 50.

سنحاول أن نتناول بعض هذه الأنواع في المباحث الدلالية عند الفارابي وابن سينا.

أبو نصر الفارابي (تـ 339 هـ) هو الفيلسوف والمنطقي الأوّل في البيئة الإسلامية وسُمي بالمعلم الثاني بعد أرسطو، عرض لمسائل دلالية كثيرة في كتابيه: الحروف، والألفاظ المستعملة في المنطق، وهما ذات صلة باللّغة والنّحو والمنطق والفلسفة. يقول في دلالة الألفاظ: «ونحن إذا تأملنا ما تدلّ عليه الألفاظ المشهورة، فإنّما نتأمل الأمكنة التي فيها يستعمل شيء منها عند مخاطبة بعضنا بعضا في الدلالة على المعاني المشهورة التي للدلالة عليها أولا وضعت تلك الألفاظ».[1]

ومن آراء الفارابي في اللّغة وأصلها: أنّها وضعت بوضع واضع، وأنّ الأمة هي التي تضع الألفاظ، كما أنّ علاقة الأسماء بمسمياتها غير متلازمة بعض الشيء، أمّا بالنسبة للمعنى فله رأيان: أنّ المعنى هو الاستعمال الذي يقوم به المتخاطبون لبعضهم البعض، وبذلك معاني الألفاظ محددة من قبل المجتمع الذّي يستعمل هذه الألفاظ للتخاطب وهذا ما يشير إليه النص، ولكنه سرعان ما يَعْدِل عن هذا الرأي، فيظهر موقفه المتذبذب، ويعبِّر في نظريته الدّلالية حول المعاني: بأنّها هي المعقولات، وللمعنى الذّي يدلّ عليه اللّفظ المفرد كلفظ "إنسان" أو "فرس"، هو المعقول المفرد، والمعنى الذي يدلّ عليه اللّفظ المركب: كلفظ "الإنسان حيوان"، هو المعقول المركب[2]. فيقول في هذا الشأن: «وأجزاء المقدمات (...) هي المعقولات المفردة، وهي المعاني التي تدلّ عليها الألفاظ المفردة مثل قولنا: إنسان، فرس، ثور، حمار، بياض، سواد، وما أشبه ذلك، فإنّ المعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ وما أشبهها تسمى المعقولات المفردة، وإذا تركبت المعقولات المفردة حدثت المقدمات، وهي معقولات ما مركبة...»[3].

ويظهر من نصه أنّ له نظريتين في المعنى: الأولى: أنّ المعنى هو الاستعمال والثانية: أنّ المعنى هو المعقول الذي يستعمل بطريقة ما، ويرفض الفارابي المذهب الكلّي

[1] الفارابي: الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط 2، دار المشرق، بيروت 1990، ص 165.

[2] ينظر: حسن عجمي: السوبر أصولية، الدار العربية للعلوم، ط 1، بيروت 2007، ص 82.

[3] الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط 2، بيروت 1986، ص 104.

آخذا بالمذهب الجزئي، وفي هذا المجال يفرِّق الفلاسفة بين الجزئي والكلّي، وهو تفريق يتعلق بنظرية الإشارة[1]. فالجزئي: «ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك: زيدٌ، وهذا الشجر، وهذا الفرس»[2]. وتدخل في الجزئيات الأعلام، وأسماء الإشارة، والنكرة المقصودة في النداء، وضمير المخاطب والمتكلم.

أما الكلي: «هو أسماء الأجناس والأنواع، والمعاني الكلّية العامة، وهو جَارٍ في لغة العرب في كلّ اسم أُدخل عليه الألف واللام في معرض الحوالة على معلوم معين سابق[3]، وقد ترتب عن هذا الاختلاف اختلاف في الصورة الذهنية، والمرجع تبعا لنوع اللّفظ المستعمل من حيث الكلية والجزئية، فالصورة التي تحدث في الذهن عند استعمال كلمة رجل في نحو: "يا رجل أو ذلك الرجل"، تختلف عن تلك الصورة التي تحدث عند استعمال كلمة "الرجل" في المثال: "الرجل أقوى من المرأة"، ففي المثال الأول والثاني استعملت بالمعنى الجزئي وفي المثال الثالث استعملت بالمعنى الكلّي.[4]

ونجد أنّ الفلاسفة والمناطقة كانوا أكثر اهتماما بالعلاقة بين اللّفظ والمعنى، وهذا ما دعاهم إلى تناول العلاقة بين الاسم والمُسمى، "فجابر بن حيان" يرى أنّ هناك رباط قوي بين الاسم والمسمّى، وهي علاقة ذاتية، فتأليف الكلمة من حروف معينة يحاكي تركيب الأشياء من أجزائها لأنّ الكلام كلّه حروف، ولا كلام بدون تأليف الحروف مثل كلمة الإنسان والشمس[5]، فهو يجعل اللّغة حصرا للوجود الطبيعي للأشياء وبدونها لا يمكن معرفة الوجود، ولابد من مطابقة الأسماء لمسمياتها، وإنْ لم يحدث ذلك حدث الخلل وانهار الوجود.[6]

---

[1] ينظر: محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة - دراسة في المعنى وظلال المعنى - دار الفاتح، الجماهيرية الليبية 2002، ص 80 - 81.

[2] الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، المطبعة الأميرية، بولاق 1322 هـ، ص 43.

[3] المصدر نفسه، ص 44.

[4] ينظر: محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلاليا، ص 81.

[5] ينظر: حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص 175.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 176.

ويرى ابن تيمية أن المعاني الكلّية العامة المطلقة توجد في الذهن، والألفاظ المطلقة العامة توجد على اللّسان[1]. يضع ابن تيمية العلاقة بين الصورة الذهنية، واللّفظ وهو يؤكد أنّ معظم المشاكل الفلسفية، لغوية في الأصل، كما ناقش قضية خَلْق القرآن ومسألة اللّغة عند المعتزلة والأشاعرة، ويقول: «أنّ أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»[2]. ويؤكد ذلك: «وكثير من نزاع النّاس يكون لفظيا، أو نزاع تَنَوُّع لا نزاع تناقض، فالأوّل مثل أنْ يكون معنى اللّفظ الذي يقوله هذا، هو معنى اللّفظ الذّي يقوله هذا، وإنْ اختلف اللّفظان فيتنازعان».[3]

وهذه الرؤية نجدها عند ابن سينا (تـ 428 هـ) فيرى أنّ معظم المشاكل الفلسفية لغوية بالدرجة الأولى، فيقول: «ربّما كان ما يقوله المجيب غير قابل في المعنى بما يسوق إليه السائل كلامه كمثل كثير ممّا وقع الخلاف فيه بين الخطباء والمشاغبين في زماننا (...) وكذلك إذا قال أحدهما: لا كلام الله مخلوق، وعَني به هذا المسموع، وقال الآخر: كلام الله غير مخلوق، ويعني به شيئا آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يُصَورُه للآخر يتشاغبان، والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يُعِين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيما لا يَهُمُّ»[4]، تتضح الفكرة نفسها في نص ابن سينا في أهمية المشترك واللغة في الدلالة وتحديدها.

ونجد أنّ الفارابي ركّز على الدّلالة - مفهوما وتطبيقا - في كتبه المنطقية، وجعلها مستويات ثلاثة:

1- المستوى الأوّل: مفهوم الدّلالة في اللّفظ (الاسم) بتواطؤ.

2- المستوى الثاني مفهوم الدّلالة (الكلمة) التي هي عند النّحاة "الفعل".

---

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ضبطه عبد اللطيف عبد الرحمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، مجلد1، ص 125.

(2) المصدر نفسه، مجلد 1، ص 175.

(3) المصدر نفسه، مجلد 4، ص 105.

(4) ابن سينا: الشفاء -الجدل- راجعه إبراهيم مدكور، تحقيق أحمد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1965، ص 94.

3- المستوى الثالث مفهوم الدّلالة في الجملة أو القضية المنطقية المركبة من موضوع ومحمول.[1]

فالدّلالة عنده تبدأ من الكلمة التي هي: «لفظة مفردة دالة على معنى[2]، والكلمة التي يقصدها هي الفعل عنّد النحاة الذّي يدلّ على أزمنته الثلاثة. وهو يستخدم الدّلالة في فهم المعاني التي وضعت للأشياء، وذلك بارتباط الدال بمدلوله، ونجده قد ركز على الأداة في كتابه: "الحروف" مبينا دلالات الحروف ومعانيها، فلا يتحدد معنى الحرف إلا باقترانه بالاسم أو الكلمة.[3]

ويؤكّد الفارابي على المذهب الجزئي الذي يرى فيه أنّ الألفاظ المفردة تملك المعاني معتمداً على المعقولات، فيقول: «فتحصل الألفاظ الدّالة أوّلا على ما في النّفس، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس، وإنّما قلنا أوّلا لأنّ انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس، وإنّما يوجد في النفس خاصة...»[4]. إنّه يقرّ بأنّ الألفاظ التي تشير إلى أعيان موجودة تأخذ معانيها من تلك الأعيان، وأنّ الألفاظ كلفظ "إنسان" تشير في الحقيقة إلى المعقولات، ومن هذا المبدأ تأخذ معانيها.[5]

كما نلمح عنده إشارات هامة إلى التّطور الدلالي حيث يبيِّن أنّ النقل الدّلالي يُطَوِّر مضمون لفظ أو ألفاظ لتعَبِّر عن جزئيات في العلوم الحديثة والصنائع، فيرى أن للاستعارة بمعناها الأسلوبي دورها في الأدب، وأنّ الأسماء المنقولة تستعمل في العلوم وسائر الصنائع وجاء بنصه: «...وإنّما تكون أسماء للأمور التي يختص بمعرفتها أهل الصنائع (...) والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة مثل اسم "الجوهر"، فإنّه منقول إلى العلوم النّظرية، ويستعمل فيها باشتراك، وكذلك الطبيعة، وكثير

---

[1] الفارابي: الفصول الخمسة، منطق الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1985، ص 68.

[2] المصدر نفسه، ص 69.

[3] ينظر: حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللّغة، ص 281.

[4] الفارابي: الحروف، ص 76.

[5] حسن عجمي: السوبر أصولية، ص 85.

غيرها من الأسماء».[1]

كما ألمح إلى الدّلالة في الجملة، وهو إنّ دلَّ المحمول على الموضوع في المُرَكَّب "القضية" كانت دلالته على الصدق والكذب، أو الإيجاب والسّلب: فيسمى ذلك المركب قضية أو جملة[2]. وعلى هذا الأساس الذي أقام عليه الفارابي مباحثه الدّلالية المنطقية عُرفت الدّلالة عند المناطقة ودارت كلّ محاولاتهم حول ما قدَّمه من مباحث فلسفية لغوية، متبِعين تحديداته الدّلالية.

أمّا الدّلالة عند ابن سينا (تـ428هـ): فهي التّي في النَّفس، ويوافق الفارابي في أنّ الألفاظ لها دلالات على ما في النّفس[3]. فقد وُفق "ابن سينا" إلى حد كبير في بيان العلاقة بين المعلول والعلّة وربطهما بالنّفس، والعلاقة بين الدّال والمدلول في الدّلالة طبيعية لأنّها تشبه علاقة السبب بالمسبب حيث يقول: « أنّ الإنسان مَمْنُوًّا بأنْ يحفظ الدّلائل على ما في النّفس ألفاظا ويحفظها نقوشا»[4].

وهنا يشير إلى النّظرية الإشارية بين الصّورة الذهنية والصّورة السّمعية، كما بيّن أنواع الدّلالة مشيرا إلى الدلالة الطبيعية وقد عُرف هذا النوع في علم العلامات أو السيميولوجية بالأيقونة[5]. فأشار إلى هذا النوع من الدّلالة التي يراها في طبيعة النّفس فيقول: «وأمّا دلالة ما في النّفس على الأمور فدلالة طبيعية لا الدال ولا المدلول عليه، كما في الدّلالة بين اللّفظ والأثر النّفساني، فإنّ المدلول عليه وإن كان غير مختلف، فإنّ الدال مختلف»[6]، فابن سينا اعتمد التقسيم الثنائي للدلالة، فهي إمّا وضعية أو طبيعية. أمّا العقلية فجاءت مفهومة في الوجه العام للدلالة الطبيعية، فالدلالة الطبيعية تعتمد عنده على تجربة

---

[1] الفارابي: العبارة، كتاب في المنطق، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية للكتاب العرب، القاهرة 1976، ص 23-24.

[2] ينظر: الفارابي: الفصول الخمسة، منطق الفارابي، ص 69.

[3] الغزالي: معيار العلم، ص47 - 48.

[4] ابن سينا: الشفاء - العبارة- تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة 1970، ص 4.

[5] ينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 125. وينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، ص 41.

[6] ابن سينا: الشفاء: العبارة ، ص 5.

باطنية ذاتية فيحصل الانتقال من الدال إلى المدلول بصورة تلقائية ومباشرة.[1]

وحازت الدّلالة اللّفظية على اهتمام جلّ الفلاسفة في حين أهملوا الدّلالة غير اللّفظية، لأنّ الأولى هي مدار الفائدة والاستفادة وأنّ المجتمع قائم في تواصله هذه الدّلالة أكثر من غيرها. كما ربط ابن سينا الإشارات والعلامات بالفكر الإنساني وذكائه: «وبعد الصوت الإشارة (...) إلاّ أنّ الصّوت أدلُّ عن الإشارة، لأنّ الإشارة إنّما تهدي من حيث يقع عليها البصر، وذلك يكون من جهة مخصوصة»[2].

إذن الدّلالة عند ابن سينا "وضعية وطبيعية" ونراه استمد تقسيماته من أرسطو، وعند المدرسة الرواقية هي: "طبيعية وعقلية"، فمازج بين التقسيمين انطلاقا من المفهوم الدّلالي[3]. أمّا التقسيمات التي رأيناها في الشكل السابق، فهي من ابتكار المناطقة العرب واتفق عليها علماء الكلام والفلاسفة: وهي طبيعية، ووضعية، وعقلية.

وقد بيّن الأنواع الثلاثة للدّلالة الوضعية اللّفظية: وهي مطابقة وتضمن والتزام، يقول ابن سينا في تقسيم المعنى: « اللّفظ يدلّ على المعنى، إمّا على سبيل المطابقة بأنْ يكون ذلك اللّفظ موضوعا لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع، وإمّا على سبيل التضمُّن بأنْ يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه اللّفظ مثل دلالة المثلث على الشكل، فإنّه يدلّ على الشكل لا على أنّه اسم الشكل بل على أنه اسم لمعنى جزءُه الشّكل، وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام بأنّ يكون اللّفظ دالاً بالمطابقة على المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السّقف على الحائط، والإنسان على قابل صنعة الكتابة»[4]. وهذه الأنواع تبنّاها الفلاسفة والمناطقة، واتفقوا على هذا التقسيم الدّلالي، كما اعتمدها المناطقة العرب

---

[1] ينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 122.

[2] بن سينا: الشفاء - النفس - تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 182.

[3] ينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 124.

[4] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدّين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1960، ص 135.

المتأخرون، وهي تمثل أوّل تصميم منهجي لبناء علم السِّيمياء في العصر الحديث.[1]

فهذه الأنواع للدّلالة توجد في اللّفظ عن طريق دلالته على المعنى، وتوجد أيضا في الجملة بإسناد الخبر إلى المخبر، أو بإسناد المحمول إلى الموضوع في المنطق حسب فَهْم المناطقة، ويوضِّح ذلك ابن سينا قائلا: «الذي يجب على المنطقيّ أنْ يعرفَه من حال اللّفظ هو أن يعرف المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علما بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين»[2]. ومن هنا فالدّلالة الوضعية هي موضوع علم الدّلالة في المنطق، وهي بذلك لا تبتعد عن علم الدّلالة في اللّغة.

وإذا أردنا أن ننهي مبحثنا هذا فلم يبق إلا أن نشير إلى قضية أُثِيرت حولها خلافات كثيرة، وقد أشارتُ إليها سابقا، وهي الصّورة الذّهنية والموجود الخارجي والعلاقة بينهما، وذلك عند تناولها لثلاثية: "الكلمة، اللفظ، المعنى (الصورة الذهنية)، الشيء". فتقوم الدلالة عنده في البناء اللغوي على اللّفظ المفرد والمركّب (القول)، واللّفظ و القول يكونان الدلالة عنده في البناء اللّغوي.[3]

واستطاع ابن سينا أن يتوصل إلى فهم عملية التّصور الذهني للأشياء فهما صحيحا فيقول: «إنّ الإنسان قد أوتي قوة حسِّية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية وتتأدَّى عنها إلى النّفس، فترسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا، وإنْ غاب الحسّ، ثم ربّما ارتسم بعد ذلك في النّفس أمور على نحو ما أدّاه الحسّ، فإمّا أنْ تكون هي المرتسَمات في الحسّ، ولكنّها انقلبت عن هيئتها المحسوسة إلى التجريد أو تكون قد ارتسمت في جنبه أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها».[4]

يبني نظريته في أنّ الإنسان يلتقط في الألفاظ صور الأشياء التي سمّاها أمورا بحواسه ثم ترسلها إلى النّفس، فتثبُت فيها على نحو ما أرسلتها الحواس، حتى وإن غابت الأشياء، ثم ستحضر هذه الصورة على النحو السابق مجردة بالاستدعاء أو غيره أو كأنْ تكون في

(1) ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب، ص 44.

(2) ابن سينا: الشفاء - العبارة -، ص 5.

(3) ينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 110.

(4) ابن سينا: - الشفاء - العبارة، ص 1 - 2.

تركيبات جديدة مؤدّاها الخيّال، وعليه فالأشياء المحسوسة موجودة في الخارج بأعيانها، وفي نفس بصورها.[1]

إذن: هي عملية تعتمد على حفظ الصّور الذهنية من خلال الوعي الذي يحتفظ بمراجع تلك الصور، فكلّما مرت إشارة ذهنية ملأها بالمعنى دون العودة إلى مرجعها وقد ذكر ذلك في مواضع أخرى كقوله: «ومعنى دلالة اللّفظ أنْ يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النّفس معنى، فتعرف النّفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلّما أورده الحسّ على النّفس التفتَتْ إلى معناه».[2]

كما يؤكّد أنّ الأشياء الحسّية أقوى أثرا في النّفس من الأشياء المجرّدة، وهذا واضح في تعريفه للمعنى: «وأمّا المعنى فهو الشيء الذي تدركه النّفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر»[3]. فالشيء عنده إمّا يوجد في عالم الأعيان، فيكون محسوسا وإمّا في العقل فيكون معقولا.[4]

وندرك من قوله هذا موقع المعنى ضمن العملية اللّغوية الشاملة للّفظ ومسمّاه الخارجي في مقابلة النّفس، وصورته المكتوبة فيُثبت هذا في موضع آخر: «للأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكوِّن آثارا في النّفس».[5]

ويذكر ابن سينا حاجة الإنسان إلى المحاورة فاضطر إلى التصويت[6]، فاستعمل الصوت والنطق ليدلّ على ما في نفسه، ثم وقع اضطرار آخر لإعلام الغائبين، فاخترعت الكتابة والخطّ، وهو في هذا كلّه يشرح الحركة بين الصور المحفوظة في الذاكرة للمدلولات المادية أو المجرّدة، وهي الآثار أو المعاني والألفاظ والكتابة التي هي أدوات دلالية إبلاغية تواصلية.

---

[1] ينظر: محمد حسن جبل: المعنى اللّغوي، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة 2005، ص 53 - 54.

[2] ابن سينا: الشفاء - العبارة -، ص 4.

[3] ابن سينا: الشفاء - النفس -، ص 44.

[4] ينظر: ابن سينا - النجاة -، تقديم ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985، ص 49.

[5] ابن سينا: الشفاء - العبارة -، ص 1-2.

[6] ينظر: نفسه.

وعليه فقد توصل ابن سينا إلى فهم عملية التصور الذهني للأشياء فهما عميقا، وحدّد دلالتها مبيِّنًا القدرة التصورية اللّغوية للإنسان، وهي القاسم المشترك بين البشر، فالحركة الذهنية واحدة، ويكمُن الاختلاف في درجة الإتقان فقط.

أمّا الرموز الأخرى فهي مختلفة بين الأمم في لغاتها رغم أن الدال والمدلول في العالم الخارجي وفي المجردات واحدة[1]. وقد توصّل مثل الدّلاليين المحدثين إلى التعرُّف على الأبعاد الثلاثة للمثلث الدّلالي: "الصورة الذهنية، الرمز اللّغوي، المرجع" وقد أكّد هذه النّظرية الغزالي مشيرا إلى الوجود العيني للأشياء، والوجود الذّهني لآثارها أو صورها، أي العلاقة بين الدال (الرمز)، والمدلول (التصور)، والمشار إليه (الشيء) أو المرجع، فالعلاقة بين اللّفظ والمعنى اصطلاحية، وبين التصور والشيء علاقة طبيعية، والعلاقة بين المشار إليه والشيء اعتباطية لا تقوم على صلة معنوية أو حسية[2]. وهذا ما توصل إليه "دو سوسير" رغم قصور نظريته، ونظرية "أوجدن وريتشارد".

وقد اتفق الغزالي مع ابن سينا في الكثير من القضايا، ولكنه انفرد عنه في بعضها وهي:

- تأكيده على ربط موضوع المعنى بالمدرَك وهو واضح في كون اللّفظ يدلّ على الصورة النّفسية بالتقاط الحواس، وإدراك النّفس لها. وقد صرَّح الغزالي بترتيب اللفظ على الصورة المأخوذة عن الحواس فقال: « ومهما ارتسم في النّفس مثال الشيء فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلاّ مثال يحصُل في النّفس مطابق لما هو مثال له في الحسّ وهو معلوم ».[3]

وقد انفرد برأيه حين قام بترتيب الوجود بين الكتابة واللّفظ والأثر النّفسي أو الذّهني، والشيء الخارجي: فالذهني متوقف الوجود على الخارجي، واللّفظ متوقف الوجود على الذّهني، والكتابة متوقفة الوجود على اللّفظ.

أمّا عند ابن سينا فالصورة مترتبة على الوجود العيني، واللّفظ دال على الأثر النّفسي

---

[1] ينظر: فايز الداية: علم الدلالة العربي، ص 15.

[2] ينظر: محمود عكاشة: الدّلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2002، ص 26. وينظر: مشكور العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 154.

[3] الغزالي: معيار العلم، ص 2 - 3.

والكتابة دالة على اللّفظ[1]. ويقول الغزالي: « إنّ للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللّفظ واللّفظ دال على المعنى الذي في النّفس، والذي في النّفس هو مثال الموجود في الأعيان فما لم يكن للشيء ثبوته في نفسه لم يرتسم في النّفس مثاله، وما لم يظهر هذا الأثر في النّفس لا ينتظم لفظٌ يُدَلُّ به على ذلك الأثر»[2]. وما من شك في أنّ آراء ابن سينا والغزالي ستكون منطلقات لآراء الرّازي الدّلالية.

- يقبل الغزالي بالمذهب الجزئي الذري في المعنى الذي يعتبر أنّ الألفاظ المفردة تملك معانيها باستقلال عن سياق الخطاب، وبهذا فهو يقبل التفسير الظاهري، كما أنه يقبل بالمذهب الكلّي في المعنى، ويقرُّ بالتفسير الباطني[3] عكس ابن تيمية الذي يرفضه ويقرّ بالتفسير الظاهري للنّص القرآني. فهو يجمع بين المذهبين، ونورد قولا له في هذا المضمون، فيقول: «الألفاظ لها وجهان من الدّلالة: فوَجْهٌ في الدّلالة على الأشياء الجسمانية كمفهوم السلم والعروج، والوجه الثاني: الدّلالة على معاني الجسمانيات وأرواحها، إمّا بطريق اللّغة، وإمّا بالمجاز والاستعارة».[4]

إنّه يشير إلى ضرورة إدراك معاني الألفاظ المفردة من أجل إدراك معاني الجمل ليتم إدراك معاني الآية القرآنية، ويؤكد في النّص السابق على دلالة الأشياء الجسمانية، وتفسيرُها ظاهريٌّ، ودلالة المعاني الجسمانية وأرواحها، وتفسيرُها باطنيٌّ، ويعطى مثالا بلفظ "المعارج"، فهي ألفاظ تفسَّر تفسيرا باطنيا لأنّها ليست بمعارج جسمانية. فهو يجمع بين التفسيرين (الباطني والظاهري)[5]. كما تناول الغزالي قضايا المشترك، والترادف والمجاز. وهو ما سنبيِّنه في مباحث الدّلالة عند الرّازي.

---

[1] ينظر: حسن جبل: المعنى اللّغوي، ص 57 - 58.

[2] الغزالي : معيار العلم، ص 35- 36.

[3] ينظر: حسن عجمي: السوبر أصولية، ص 10.

[4] الغزالي: معراج السالكين، مجموع رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 59-60.

[5] ينظر: حسن عجمي: السوبر أصولية، ص 111.

المبحث الرابع

المستوى الدّلالي عند البّلاغيين والنّقّاد

- ثنائية اللفظ والمعنى والموازنة بينهما
- طبيعة المعاني في التراث النقدي
- نظرية النّظم والإعجاز القرآني
- الدّلالة والمجاز

المبحث الرابع

المستوى الدّلالي عند البّلاغيين والنّقـاد

لقد استمد الدّلاليون ما كان لدى البلاغيين منذ أرسطو، وفسّروا تغييرات المعنى لغويا في المجاز والاستعارات، وتابعوا تحليل التصورات فلسفيا وربطوها بالحقيقة وبالأشياء، ثم ركزوا على علاقات الرّموز بالمدلولات، فتناولوا اللّفظ والمعنى، وأسبقية أحدهما على الآخر، والعلاقة بينهما، وبيَّنوا أنواع الدّلالات.

وما دام البّحث الدّلالي يتقصى العلاقات الدّلالية بين الرّموز ومدلولاتها، وما يترتب عنها من سلامة الأداء للغرض المقصود في وضوح الرسالة من المتكلم إلى المتلقي، فقد حاول النّقاد وعلماء البلاغة تحليل الجانب الدّلالي في اللّفظ والمعنى، وهم يقدِّمون أحكامهم الجمالية والعروض الذوقية.[1]

وكان على هؤلاء أن يعرفوا بنية النّظام اللّغوي ليتسنى لهم معرفة هذه القيم الدّلالية والجمالية، ونجد أنّ المعنى حَظِيَ عندهم باهتمام كبير وخاصة المعنى العقلي في الأدب، أكثر من اهتمامهم بالمعنى، وحرصوا على التوازن بين اللّفظ والمعنى، كما ارتفعوا باللّفظ إلى النّظم للحكم على المعنى، قد اتخذ المعنى عندهم استخداما دلاليا يتجه إلى الغرض أو المقصد الذي يريد المتكلم.[2] واتخذت ثنائية اللّفظ والمعنى أي الشكل والمضمون مسارا تطوريا في علم البلاغة - فيما بعد - في الدّراسات البيانية العربية.

وقد نشأت فكرة الفصل بين اللّفظ والمعنى أو بين المعنى وأوجه الدّلالة على المعنى عند المتكلمين في مشكلة "خلق القرآن"، وكان للمعتزلة: وهي من الفرق الكلامية، دور كبير في هذه المسألة، والكلام أي اللّغة عندهم هي صوت وحروف. واتفقوا على: «أنّ الكلام مُحْدَث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت»[3] ، ويرون أنّ الله عز وجل متكلم

---

[1] ينظر: فايز الداية: علم الدّلالة العربي، ص 31.

[2] ينظر: مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط2، بيروت 1981، ص 38.

[3] الشهر ستاني: الملل والنحل، ط1، دار السرور 1948، ص 58.

بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام (...) أصوات مقطَّعة وحروف منظومة[1]، والأصوات عندهم أجسام، أو فعل الأجسام، وبذلك فليس بمستغرب أنْ يكون القرآن فعل أجسام، بذلك قالوا بخَلْقِ القرآن وأنّه غير أزلي.[2]

وبهذه النظرة إلى اللغة أثبتوا حجتهم على خلق القرآن وذلك كالآتي: بما أنّ اللّغة صوت، والصوت نتيجة فعل الجسم، و بما أن الله ليس جسما، إذنْ الله لم يَخلُق اللّغة بشكل مباشر بل من خلال خَلْقِهِ الأجسام، وبذلك اللّغة ليست أزلية والقرآن لغة، إذنْ القرآن مخلوق وليس أزليا[3]. وبهذه النظرة إلى اللّغة توصّلوا إلى هذا الموقف في علم الكلام في خلق القرآن. ومن جهة أخرى تبلورت نظرية كانت بمثابة حلّ وسط تفصِل في الخطاب بين المعاني بوصفها قائمة في النّفس وهو الكلام النفسي، وبين الألفاظ بوصفها حروفا تلفظ باللّسان، وهي النظرية الأشعرية التي حاولت تلمُّس الحلّ لهذه المشكلة بالقول: «إنّ المقصود بكلام الله حين وصفه بأنّه غير مخلوق هو الكلام النّفسي لا الألفاظ والحروف»[4]. أي أنّ اللّغة معنى قائم في النّفس، «والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة بل العبارة دلالة عليه من الإنسان»[5]، وبما أنّ اللّغة معنى قائم في النفس، إذن لغة الله (القرآن) قائم في نفس الله، وبما أنّ نفس الله أزلية، فالقرآن أزلي وليس مخلوق، هكذا توصّل الأشاعرة إلى هذا الموقف في علم الكلام من خلال هذه نظرتهم للغة.

وانتقل هذا التصور الثنائي للعلاقة بين الدّوال والمدلولات من دائرة المتكلمين البيانية - التي بدأت باللّغة الخطابية في نشر دعوتهم إلى تنظير مقتضيات عقيدتهم الدينية الإسلامية - إلى مباحث الأدب بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة، وهنا نتبيَّن أنّ علم البلاغة قد أفاد

---

(1) ينظر: المصدر السابق، ص 104.

(2) ينظر: البغدادي: الفَرْقُ بين الفِرَق، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت 1987، ص 122 - 137. وينظر: الرّازي، التفسير، ج1، ص 29-31.

(3) ينظر: حسن عجمي: السوبر أصولية، ص 58.

(4) ينظر: جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار التنوير، ط2، بيروت 1983، ص 314.

(5) الشهرستاني، الملل والنّحل، ص 131.

كثيرا من علم الكلام لأنّه قام في أساسه تلبية لحاجات علم الكلام الذي يستند إلى علم المنطق.[1] وكان مدار البلاغيين هو عنايتهم بدّراسة اللّفظ والمعنى، ويتجلى ذلك في مباحث الجاحظ للألفاظ والمعاني، وأنواع الدلالات فاهتم بوظيفة الإفهام والتوصيل بين المتكلم والمخاطب، وذهب إلى أنّ: «المعاني القائمة في صدور النّاس المتصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية بعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة (...) وإنّما يُحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها (...) وعلى قدر وضوح الدّلالة، وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى (...) والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ هو البيان».[2]

يعتبر الجاحظ (تـ 255 هـ) أول من أشار إلى طبيعة المعاني في التراث النقدي البلاغي، وهو يرى أنّ المعنى قائم في الصدر متصور في الذهن، وهو يوجد بين الذهن والنفس والصدر، وهي تعني عنده شيئا واحدا، كما يظهر أنّ كلامه يشمل المعاني المفردة أي المعاني اللّغوية للمفردات على كلّ مستوياتها، والمعاني المركبة، أي معاني العبارات، وهي تشمل الصور الأدبية، والمعاني-حسب رأيه- تحدث بتولّد داخلي من الفكر، فالمعاني المتصوَّرة في الذهن أو الخاطر لا تحيا -في نظره- إلاّ عند ذكر الكلم الدالة عليها، واستعمالها في النّشاط الكلامي، فتؤدي وظائفها في الدّلالة التركيبية للكلام.

وبهذا المفهوم يترأى لنا تحليل الجاحظ للحقيقة البيانية في مستواها الدّلالي بعد أنْ يكشف عن مستوى الحروف ومستوى الألفاظ اللذَيْنِ تشملهما الفصّاحة واللّسان. ثم يقول: «قد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلاّ وله معنى»[3]. ونجده هنا يؤكد على أنّ المعاني أوّل ما توجد في الصدور صامتة أو في معنى المعدوم، ومقتضى ذلك أنّ ارتسام تلك المعاني أو العلم بها في النّفس ليس وقفا على العلم بالكلمة الدّالة عليها في اللّغة، وهذا ما أكّده فلاسفة القرن الرابع الهجري[4]. وكما يوضِّح الجاحظ: «على قدر وضوح الدّلالة

(1) ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 50.

(2) الجاحظ: البيان و التبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة 1975، ج1، ص 75-76.

(3) الجاحظ: رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964، ص 262.

(4) ينظر: حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة 1998، ص 10.

وصواب الإشارة (...) يكون إظهار المعنى، وكلّما كانت الدّلالة أوضح وأفصح، كانت الإشارة أبْيَن وأنور، كان أنفع وأنجع».[1]

إنّ الألفاظ عنده هي التي تكشف عن المعاني بكلّ أبعادها ومستوياتها فيقول: «وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصّها وعامّها، وعن طبقاتها في السارّ والضارّ، وعمّا يكون منها لغويًا بَهْرَجاً وسَاقِطاً مُطَّرَحًا».[2]

فالدّلالة اللّفظية هي التي تكشف عن أبعاد المعنى مستوياته في الجملة أو العبارة، وهي التي تحقق هذه المعاني، وقد أطلق الجاحظ على الدّلالة بأنواعها اسم "البيان"، أو الدّلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ، وعرَّفه بقوله: «والدّلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ: هو البيان الذي سمعت الله عزّ وجلّ يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه، وبذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم».[3]

ثم يزيد في تفصيل البيان: «والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدّليل لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنمّا هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع».[4]

من خلال هذين النّصين نجد البيان عنده يشمل المعاني التي تؤدِّي من اللّفظ وغير اللّفظ، كما حصر الدّلالة في تأسيس الكلام عن البيان، أي البيان عن المعاني، وهنا يظهر بأنّ البيان هو الدّلالة - وكما نعلم -، فقد كان المعنى عاملا مشتركا بين البلاغة والدّلالة خاصة في علمي البيان والبديع بشقيه: المحسنات اللّفظية والمعنوية، فساهمت البلاغة في تطور المعنى والتغّير الدّلالي، كما أنّ العلاقة في علم البيان قائمة بين اللّفظ ودلالته على

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 75.

[2] المصدر نفسه: ج1، ص 8.

[3] المصدر نفسه: ص 70.

[4] المصدر نفسه: ص 76.

المعنى، وهذا المعنى يختلف ويتباين، وتبعا لذلك يختلف اللّفظ ويتباين: كالمجاز والمشترك...إلخ.[1]

ومن خلال ما سبق نتبيّن رأي الجاحظ في مشكلة اللّفظ والمعنى والعلاقة بينهما، فقد حاول كبلاغي، ومفكر، وأديب أنْ يعالج الأدب ومسائل النقد، فهو يرى أنّ: «المعاني مطروحة في الطريق، ويعرفها العجميّ والعربيّ، والبدويّ، والقرويّ، وإنّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطّبع، وجودة السبك، وإنّما الشعر صناعةٌ، وضرب من النّسج وجنس من التصوير»[2]. وهذه القضية أشار إليها كثير من علماء البلاغة، وارتكزت على مسألة التنافر والتلاؤم في الحروف المكوِّنة للكلمة واتساق هذا التأليف مع المعنى حسنا وقبحا، كما ذكر الجاحظ فهو- كما قيل عنه - من أنصار اللّفظ بسبب اختياره للفظ وجعله ضرورة مناسبة للمعنى المراد.

واللّفظ كما وَصَفَهُ يكونُ حَسَنُ المخارج دون تنافر أصواتها، مناسبتها لما جاوره في السبك، واهتمامه باللفظ أكثر من المعنى كان في المواضع التي يتناول فيها الشعر وهو نوع من الصناعة اللفظية عنده[3]، ولكنّه عندما تناول اللّغة – عموما - يشترط حسن المعنى وجمال الصيغة، فالمعاني الشريفة يُعبَّر عنها باللّفظ البليغ الخالي من التنافر والوحشية دون خروجه عن عرف العربية، فكأنمّا يعدد العناصر الأساسية المكونة للإبداع الشعري، فلا تقف عند اللّفظ وحده كما توَّهم بعض الباحثين من أنصار اللّفظ، ويدرج إضافة إلى اللّفظ: السّبك والصّياغة والوزن والتصوير، فيشمل ذلك التركيب اللّغوي، بكلّ علاقاته النّحوية المتفرعة إلى خصائص مؤثرة في الدّلالة، إضافة إلى إيقاع الموسيقى، وتخيُّر الوزن وتلاؤم الغرض، إلى جانب ذلك تضاف القدرة الإبداعية في الأساليب المجازية والاستعارية.[4] فقد اهتم الجاحظ بالمعنى واستحسنه، واهتم باللّفظ في سياق حديثه عن الشّعر الذي اعتبره

---

[1] ينظر: عبد الواحد حسن الشيخ: العلاقات الدّلالية والتراث البلاغي، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، ط1، مصر 1999، ص 101.

[2] الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت 1996، ج3، ص 31 - 132.

[3] ينظر: محمود عكاشة: الدّلالة اللّفظية، ص 38.

[4] ينظر: فايزالدية: علم الدلالة، ص 34.

صناعة لفظية، لأنّ المعنى لا يشكّل صعوبة على المتكلم بقدر صعوبة اختيار اللّفظ وسبكه.(1)

ولعله أدرك الفرق بين اللّفظ والمعنى إذ يقول: « ثم اعلم – حفظك الله - أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، محصلة محدودة».(2)

فهو هنا مدرك للمعنى بأنّه متصوّر في الأذهان: هو الخاطر، والأفكار في الذهن وهي مطلقة بخلاف الألفاظ التي هي محدودة معدودة، والصعوبة في إخراج المعاني التي في النّفس بصورة لفظية إلى السامع، والجاحظ يؤكّد مذهبه في غلبة الإلحاح على المعنى بمفهوم الغرض والقصد، فيتحدث عن الألفاظ والمعاني وكيفية إخراج المعاني(3)، فيقول: «ومتى كان اللّفظ أيضا كريما في نفسه، متخيرا من جنسه، وكان سليما من الفضول، بريئا من التعقيد، حبِبَ إلى النّفوس، واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماء، وارتاحت إليه القلوب، وخفّ على ألسن الرواة...»(4).

وأخيرا استطاع الجاحظ أنْ يعالج قضايا الدّلالة اللّفظية وكان مدار بحوث كثيرة في اللّغة والشّعر، وتظهر من خلالها نظراته في الدّلالة وأنواعها، وقد تطرّق لأنواع الدّلالة شارحا ومفصلا لأصناف الدّلالة، وسنوجز ذلك في قوله: «وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللّفظ ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تُسمّى نُصْبَة، والنُّصبة: هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات...»(5). فهو يشير إلى العناصر التي تشارك في الاتصال خارج اللّغة، وهي الدّلالة غير اللّسانية أو غير اللفظية، وهي الحركات الجسمانية أو الإشارة، والعقد، وهو الأرقام الحسابية (الأعداد) التي ترمز لمعاني النّفس والأشياء،

(1) ينظر: محمود عكاشة: الدلالة اللفظية، ص 38.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 76.

(3) ينظر: فايز الداية: علم الدلالة، ص 35.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص 8.

(5) الجاحظ: ج1، ص 76.

والخط أو الحروف الكتابية الذي يشار بها إلى المعنى، ثم النُّصبة: وهي الهيئة أو الحال الناطقة بغير لفظ، وتتجلى في خلق السموات والأرض وفي كل صامت ناطق، فالصامت ناطق من جهة الدّلالة، والعجماء مُعْرِبَة من جهة البرهان.[1]

فللرّموز والإشارات قيمة دلالية في التواصل وتؤدي وظيفة دلالية في الإبلاغ: «والإشارة واللّفظ شريكان، نِعْمَ العون هي له ونِعْمَ التُّرجمَان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ...»[2]. ويجعل هذه الأصناف من أنواع البيان للدّلالة والتوصيل، وتنوعت هذه الدّلالات حسب اختلاف الطاقة الإيحائية لكلّ واحدة منه، ولكلّ واحدة منها قدرة معينة في الاحتواء البياني لغرض التوصيل غير أنّ اللّفظ هو أفضل أنواع الدّلالات عند الجاحظ.

إذن فالمعنى عنده: « يهتم بالغايات لا بالبنية أو الشكل مما جعله خلوا من كلّ أبعاد فنية، وبلاغية لا همّ لصاحبها إلا الوقوف على الوسائل التي تضمَن التواصل بين أفراد المجموعة (...) وخلوه من البعد الفني لا يعني انفصاله عن نظرته اللّغوية والبلاغية العامة»[3].

ونتبيّن من هذا أنّ البلاغيين والنّقاد لم يهتموا بالبناء أو التركيب أو النّظام، وهم يستمدون في هذا المنهج، منهج اللّغويين بمفهومه المعياري، واعتمد النقد النظري على النّظرة البلاغية التي تـُوجِّهُ اهتمامها إلى العبارة في بنائها، وإلى التشبيه والاستعارة، دون نظر إلى سياق النّص الأدبي المتكامل[4].

وإذا ما عرضنا بإيجاز لآراء بعض النّقاد في بداية القرن الرابع الهجري حيث أصبح تحديد القيمة الفنية للنّص شاغلا لهم تنظيرًا وتطبيقا. ومنهم: ابن قتيبة، ومن عاصره أو جاء بعده، فقد حاولوا تحليل الجانب الدّلالي في اللّفظ والمعنى فقدّموا الأحكام الجمالية متناولين

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 82.

[2] المصدر نفسه، ص 78.

[3] حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن 6هـ، منشورات الجامعة التونسية، مطبعة الرسمية، تونس 1981، ص 162.

[4] ينظر: عبد القادر القطّ: النقد العربي القديم والمنهجية، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 3، 1981، ج1، ص 17-20.

ألفاظ الشعر وعباراته واصفين معاني النصوص، فامتزجت لديهم الأغراض والفنون بالفكرة التي يحملها البيت أو جزء البيت، فتكاملت عندهم صورة نقد الشعر والتناول الدّلالي في الشرح الشّعرية لتحليل الدّلالة وإظهار تطوّرها[1]. وأقاموا مباحثهم على العناية بأطوار اللّفظة، ومادتها اللّغوية ثم إعطائها بُعدها في النّص وإفادتها للمعنى عن طريق ارتباطها فيما بينها في النّص ليحدث التكامل في نسق تركيبي خاص يعطيها ظلالا ومعان أخرى[2].

ويأتي ابن قتيبة الدّينوري (تـ 276 هـ) ليتناول النّظم القرآني في كتابه "تأويل مُشكل القرآن" مُبيِّنا أوجه الإعجاز القرآني، متطرقا إلى جمال هذا النّص الدّيني، ونسقه الصّوتي وتأليفه النّظمي، كما تحدث عن المعاني البلاغية كالإيجاز، فيقول: « وهو جمعُ الكثير من معانيه في القليل من لفظه»[3].

كما توسع في فهم المجاز فأطلقه على جميع فنون الكلام، قائلا: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها: الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية (...) والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص...»[4]. وهنا عرض لكثير من المسائل الدلالية، وقد اشتهر بموازنته بين اللّفظ والمعنى في مقدمة كتابه "الشّعر والشّعراء"، وهو يقسّم الشّعر إلى أنواعه ويجعل اللّفظ والمعنى ركنان مهمان فيه، وذكر هذه الضّروب كالآتي:

1 - ضَرْبٌ حَسَنٌ لفظُه وجَادّ معناه.

2 - ضرب حسن لفظه، فإذا فَتَشْتَهُ لم تجد هناك فائدة في المعنى.

3 - ضرب جادّ معناه، وقصرت ألفاظ عنه.

4 - ضرب تأخّر معناه، وتأخّر لفظه.[5]

---

[1] ينظر: فايز الداية: علم الدلالة، ص 31-32.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

[3] ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن: تحقيق السيد أحمد صقر، طبعة الحلبي، ص 3-4.

[4] المصدر نفسه، ص 12.

[5] ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تح: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1966، ص 64-69.

ونلمس رؤيته للألفاظ والمعاني في تخيُّر اللّفظ لحسن الإفهام، وبهذا يركز على الألفاظ المستحسنة لتؤثر في المستمع، فالألفاظ عنده هي التي يكون فيها الحُسن وإفهام المراد، وانتقاء أقصر الصّيغ.[1] وهذه تعتبر حدود المعنى متمثلة في السِّمات الشّكلية للألفاظ.

ويأتي قدامه بن جعفر (تـ337هـ) بكتابه "نقد الشعر" متناولا الدّلالة اللّفظية في مبحثه عن الإعجاز القرآني، ويجعل للشعر أربعة عناصر وهي: "اللّفظ والوزن والقافية والمعنى"، ثم يُبَيِّن الائتلاف بينهما: ائتلاف اللّفظ مع المعنى، واللّفظ مع الوزن، والمعنى مع الوزن والقافية.[2]

كما يجعل ألوان البديع نوع من أنواع المعاني ويعرّفها: «وهو أن يضع الشاعر المعاني يريد أن يذكرها في شعره الذي يصنعه، فإذا ذكرها أتي بها من غير أنْ يخالف معنى ما أتى به منها، ولا يزيد ولا ينقص».[3]

أمّا الرّماني علي بن عيسى فقد انطلق من الدّلالة اللّغوية ليُعرِّف البلاغة فيقول: «وإنّما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة اللّفظ».[4] والبلاغة عنده تكمن في اللّفظ والمعنى، ولا يرضى أنْ تكون في المعنى وحده أو اللّفظ لوحده، وحصر وجود البلاغة في: الإيجاز والتشبيه والاستعارة والفواصل والتصريف، والمبالغة وحسن البيان".[5] كما عرّف البيان بأنّه: «هو الإحضار لما يظهر به تميّز الشيء من غيره في الإدراك».[6] وقسّمه إلى أربعة أقسام كما فعل الجاحظ: "كلام وحال وإشارة، وعلامة".[7] كما قرّر أن دلالة الأسماء والصفات متناهية، وأنّ دلالة التأليف ليس لها نهاية، ومنها القرآن

---

[1] ينظر: فايز الداية: علم الدلالة العربي، ص 39.

[2] ينظر: عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز وأثرها في البلاغة العربية، عالم الكتب، ط1، بيروت 1985، ص 300-301.

[3] قدامه بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، ط1، مكتبة الخانجي، مصر 1948، ص 135 - 136.

[4] الرّماني علي بن عيسى: النِّكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلامة، دار المعارف، مصر، ص 90.

[5] ينظر: عبد العزيز عبد المعطي: قضية الإعجاز، ص 323.

[6] الرّماني: النِّكت في إعجاز القرآن، ص 98- 100.

[7] ينظر: المصدر نفسه، ص 101.

الكريم الذي حصل فيه التحدي بالمعارضة لتظهر المعجزة، ويؤكّد أنّ القرآن نهاية في حسن البيان، وحسن البيان، هو أعلى مراتب الكلام، وهو تلاؤم وتعديل النّظم، وخلوه من كلّ ما يُشين الفصاحة ودلالة التأليف.(1)

ويقرّ الخطابي (تـ388هـ) بالموازاة بين اللّفظ والمعنى بقوله: «إنّما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى قائم به، ورباط لهما...».(2) فهو يوازي بين اللّفظ والمعنى، والرباط بينهما، أي أسلوب تركيب الألفاظ لتعبِّر عن المعاني المركبة، كما يؤكّد على دراسة المعنى الذي هو الجزء الأصعب إلى فضل الفكر وكذا الذّهن، يقول الخطابي: « فأمّا المعاني التي تحملها الألفاظ، فالأمر في معاناتها أشد: لأنّها نتاج العقول وولائد الإفهام وبنات الأفكار».(3) فالمعاني أسرار أسرار تعبيرات الألفاظ كما يبيِّن ذلك "أولمان": «المعنى هو المشكلة الجوهرية في علم اللّغة».(4)

ويتبع أبو هلال العسكري (تـ395هـ) الجاحظ متوهما أنّه من المنتصرين للألفاظ على المعنى حيث يقول: «الكلام ألفاظ تشمل على معانٍ تدلّ عليها وتعبّر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى، كحاجته إلى تحسين اللّفظ».(5) فهو يحتذي خطى الجاحظ، ويقرر أنّ الميزة البلاغية كامنة في اللّفظ، وأنّ المعاني موجودة عند كلّ شاعر أو كاتب، فيُورد ما قاله الجاحظ في كتابه الصناعتين مع اختصار شديد.

ويعتبر العسكري من أعلام النّقد والبلاغة في القرن الرابع الهجري والذي قدّم عملا دلاليا متميِّزا اتسم بطرافته العلمية، إضافة إلى جهوده البلاغية والنقدية.

وتناول كغيره مسألة اللّفظ والمعنى مقرّاً بأسبقية الألفاظ على المعاني حيث يقول بما

(1) ينظر: عبد العزيز عبد المعطي عرفة: قضية الإعجاز، ص 341.

(2) الرّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القران، تحقيق، محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط 3، مصر، ص 26.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة كمال بشر، ص 62.

(5) أبو هلال العسكري: الصناعتين في الكتابة والشعر، تح: محمود أبوريه، مراجعة: عباس حسن خضر، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، القاهرة، (د.ت)، ص 41.

جاء بنصه: «ولا خير في المعاني إذا استكرهت قهرًا والألفاظ إذا اجترت قسرًا، ولا خير فيما أُجِيد لفظه إذا سخف معناه، ولا في غرابة المعنى إلاّ شرف لفظه مع وضوح المغزى وظهور المقصد».[1]

فهو يؤكد على اللّفظ جودةً وحسنًا مؤديا إلى المعنى الواضح والمراد، كما يتضح أنّه لا يهمل المعاني رغم اعتماده على الألفاظ من حيث اختيارها ورصفها وتأليفها، فيقول: «على أنّ المعاني مشتركة بين العقلاء، فربّما وقع المعنى الجيّد للسوقي والنبطي والزنجي. وإنّما يتفاضل النّاس في الألفاظ ورصفها وتأليفها ونظمها».[2] وهو لم يرسم نظرية للنّظم كما فعل عبد القاهر الجرجاني، فاكتفى بالحديث عن حسن التأليف، وحسن النّظم، كما يتجه إلى الجانب الدّلالي لإظهار الإعجاز البلاغي في القرآن، ويتجلى عمله الدّلالي واضحا في مصنفه اللّغوي "الفروق في اللّغة"، و"التلخيص في معرفة الأشياء"، حيث تظهر أبرز المساحات الدّلالية لألفاظ عديدة أشْكِل التفريق بينهما عند اللّغويين[3]، نحو: "العلم، والمعرفة، والفطنة، والذكاء، والغضب، والسّخط، والرّعاية، والحفظ..."[4].

وقدّم تحليلا دلاليا لهذه الألفاظ، حيث حلّلها وشرح المعاني ووضع الحدود بينها وبين غيرها دون أنْ يستخدم مصطلحات أهل المنطق، بل كان شارحا لغويا ودلاليا. ويعتبر جهده في الفروق عملا تطبيقيا للدّلالة الفنية في الأدب والنّقد، حيث تفطّن إلى التطوّر الدّلالي للألفاظ، فبيّن الفرق بين الاسم العرفي والاسم الشرعي[5] مرتكزاً على الاستعمالات اللّغوية العامة والخاصة في مجالات معينة. ويستخدم أبو هلال مصطلح اللّغة ليدلّ على أصل الدّلالة قبل تحوّلها، كما يعطي مصطلحا آخر: وهو "عرف الاستعمال" ليدلّ على تخصيص الدّلالة في بعض الجوانب أو البيئات.[6]

---

(1) المصدر السابق، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 97.

(3) ينظر: فايز الداية: علم الدلالة، ص 24.

(4) ينظر: أبو هلال العسكري: الفروق في اللّغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1977، ص 17.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 50.

(6) ينظر: فايز الداية: علم الدلالة، ص 278.

وتوسّع بحثه الدّلالي في مسألة المجاز، حيث تنتقل المجازات، موضّحا كيفية تطوّر الاستعمال الذي يؤدّي إلى ألفة المجاز، فكثرة الاستعمال جعلت تسمية المزادة راوية كالحقيقة، وكان الراوية حامل المزادة وهو البعير، وما يجري مجراه، ولهذا سُمّي حامل الشعر راوية، ومثل هذا كثير.[1] فقد كان عمله الدّلالي في الفروق إنجازاً متميزًا حيث أبطل الترادف، وأثبت الفروق في الألفاظ التي يُدَّعَى ترادفها.

ثم يأتي عبد القاهر الجرجاني (تـ471هـ) ليمثل الانطلاقة الأولى في التحليل البنيوي للنّص وفق منهج وصفي يستمد قواعده من ارتباط البلاغة بمعاني النّحو، ويتجلى ذلك في تحليله العلاقات التركيبية المختلفة بين الجملة الواحدة، أو الجمل في طرق أداء المعنى، فيتناول المعنى الوظيفي في السّياق أو التركيب للوصول إلى المعنى الدّلالي،[2] هذا المعنى الدّلالي الذّي سيؤدّي إلى إدراك الإعجاز القرآني من خلال توجيه الدّراسة النّحوية إلى جوانب جمالية، تركيبية ترصد العلاقات الدلالية المتفاعلة في الآيات ونسقها المعنوي في الظاهرة اللّغوية.

وقد وتصاعد الخلاف في إشكالية اللفظ والمعنى التي كان المبحث البياني والإعجاز القرآني مدارها من مستوى دراسة الإعراب والدّلالة وقصد المتكلم إلى مستوى العلاقات بين التراكيب، وصيغ المعاني. وقد أفصح الجرجاني عن العلاقات التقابلية والاستبدالية في النّص القرآني بعد أنْ نظَر في وحداته التركيبية ووظائفها اللّغوية قبل أن تؤلِّف النّص ويُنطَق بها. فقد بيّن أنّ المعاني تتبع النّحو، وهذا ما سماه "النّظم": وهو توخي معاني النّحو، فكان الأوّل الذي ربط بين النّحو والبلاغة بهذه النظرية قائلا: «واعلمْ أن ليس النّظم إلاّ أنْ تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو».[3]

من خلال التركيب الدّلالي وعلاقته بقواعد اللّغة نظَر الجرجاني إلى ثنائية اللّفظ والمعنى، حيث يرى أنّ الألفاظ لا قيمة لها وهي مفردة ولا تتفاضل فيما بينها إلاّ من خلال

---

[1] ينظر: أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، ص 140 وما بعدها.

[2] ينظر: تمام حسان: اللّغة العربية، معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1973، ص 342.

[3] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تعليق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، ط 1، بيروت 2005، ص 69.

علاقتها في التركيب، وعندما يتحقق الائتلاف فيما بينهما تتضح المعاني والأغراض، وقد أنكر أنْ يكون اللّفظ مزيّة في ذاته[1]، فيقول: «الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضمّ بعضها إلى البعض فيعرف فيما بينها فوائد (...) والدّليل على ذلك أناّ إن زعمنا أنّ الألفاظ التي هي أوضاع اللّغة إنّما وضعت ليعرف معانيها في أنفسها لأدَّى ذلك ما لا يشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا لأجناس الأسماء التي وضعوها لتعرف بها حتى كأنّهم لو لم يكونوا قالوا: رجل، وفرس، ودار، لمّا كان لنّا علم بمعانيها (...) كيف والمواضعة لا تكون، ولا تتصور إلا على معلوم...».[2]

نلمس في نصه هذا تقريرا للمعاني التي هي مدركات وصور أولية يسبق تصورها وتحصيلها في النفس المواضعة على الكلام والرّموز اللّغوية الدّالة عليها، فهو يرى أنّ علاقة الكلمة المفردة بمعناها علاقة إشارية محضة تقتضي سبق المشار إليه في الوجود عن الإشارة. وهذا ما رأيناه عند ابن سينا.

ويؤكد على الاعتباطية في اقتران الدال بالمدلول، فيقول: «فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال: "رَبَضَ" مكان "ضَرَبَ" لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد».[3] وإضافة إلى الاعتباطية في طبيعية الدّلالة اللّغوية تتساوى دلالة اللّفظة في الوظيفة اللّغوية عند مجتمعها اللّغوي مع بقية اللّغات، ولا تفاضل عند الجرجاني بين دلالة لفظ "رجل" على الآدمي في اللّغة العربية والكلمة الدّالة عليه بالفارسية.[4]

ويلمح إلى أنّ نظم الكلمة الصّوتي اعتباطي لا يقوم على مناسبة طبيعية، كما ينفي أنْ يكون نظم أصوات الكلمة أو ترتيبها قائما على المعنى حيث يقول: «وأيّ مساغ للشك في أنْ تنخلع هذه الألفاظ التي هي لغات دلالتها لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء ولا

---

[1] ينظر: حسن طبل: المعنى في البلاغة العربية، ص 11.

[2] ينظر: عبد القاهر الجرجاني: الدلائل، ص 344.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 50.

[4] المصدر نفسه، ص 31.

يتصور أن يجب فيها ترتيب ونظم»[1].

فلا شك أنّ اللّفظ لا ينفصل عن المعنى وأنّ نظم الحروف هو تواليها في النّطق كما أنّ اللّفظة في بنية الكلام تكون موجهة بقصد المتكلم أي أنْ تدلَّ على ما عناه المتكلم وقصده، وهنا يشير إلى تحديد الدّلالة بالقصد فيقول: «إنّما يكلِّم بعضهم بعضا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده».[2]

كما يفرِّق بين دلالة الكلمة عند الاستعمال: الأولى: دلالتها مطلقة، والثانية: مخصصة يحددها القصد بأحدهما، وهو ما ذكره ابن سينا قبله. فنراه اعتنى بالمعنى وجعل له قيمة في العملية الدّلالية، وذلك لأنّه يعبّر عن المقاصد والأغراض.

وأشار في حديثه عن الدّال والمدلول إلى الصورة الذهنية والصورة الصوتية، والمرجع مقتربا من مثلث "أوجدن وريتشاردز"، كما اقترب من تشومسكي[3] في وضعه لعلاقة النظم بالمعاني النّحوية، فقد أعطى للنحو إمكانات مستمدة من العقل مبيِّنا العلاقات بين الدلالات المتوخاة من الكلام، وما يستدعيه السّياق الكلامي في موقف الحال. والنّظم يقوم على كلّ ما له صلة بالنّحو.[4] كما أكّد على البِنية السطحية، والبنية العميقة موضحا القواعد التحويلية حيث عرض للتغيّرات الدّلالية الناجمة عن التقديم والتأخير...[5].

وأخير نخلص إلى أنّ عبد القاهر كان تتويجاً لمباحث البلاغيين والمتكلمين في مشكلة اللفظ والمعنى عبر العصور، وما جاء به من أنواع الدّلالة ومضامينها ومستوياتها ينطبق مع ما جاء به المناطقة من خلال المكونات الدّلالية التي مارسها تطبيقا وتنظيرا مع اختلاف في المصطلحات، فالمعنى هو الحقيقة عند الجرجاني، وهو دلالة المطابقة عند المناطقة، ودلالتا: "التضمين والالتزام" هي عندهم من المعاني المجازية أو معاني العلاقات أو معنى

---

[1] ينظر: المصدر السابق، ص 51.

[2] المصدر نفسه، ص 408.

[3] ينظر: عبد الجليل منقور: علم الدلالة، ص 151 وما بعدها.

[4] ينظر: صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994، ص 245 - 247.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 226.

المعنى عند الجرجاني، وكثرة الاستدلالات بين ابن سينا والجرجاني تؤكّد ذلك[1].

كما أنّه انطلق في منهجه التحليلي من معاني النّحو والدّلالة مع مراعاته للسّياق الكلامي الذي أقامه على النّظم الذي يضمّ علم التركيب مستنداً على نظرية لسانية سبق فيها غيره من علماء اللّسانيات المحدثين.

وقد كان بادرة لفتح باب الدّراسات لمن سيأتي بعده، فيأتي الزّمخشري (تـ538هـ)[2]، وقد اتبع خطى عبد القاهر وربط التفسير النظري بالتطبيق العملي حيث استلهم من نظرية النظم، وحاول أنْ يطبِّقها في تفسيره "الكشاف"، كما استند ى في تفسير الدّلالات القرآنية على المذهب الاعتزالي المعتمد على أنواع التجوّز.

أمّا في كتابه "أساس البلاغة" فقد اعتنى بالجانب التاريخي لدلالة الألفاظ حيث يسمي الدّلالة الأصلية للكلمة بالحقيقة، والدّلالة المتطوّرة عنها بالمجاز[3]، وعرض للحقيقة والمجاز بزعمه أنّ "الكتابة، والقراءة، والخلق، والهجاء كلها من المجاز، ويرى أنّ الدلالة الحقيقية للقراءة هي الجمع والضّمّ[4]. أمّا في "كشافه" فقد حاول أن يثبت وجوه الإعجاز القرآني، فبدأ ممّا انتهى السابقون، واستطاع أنْ يحقق بعضا من منهج عبد القاهر، فاهتم بالنّظم وجعله من أسرار النّظم القرآني، وطبّق نظرية الجرجاني تطبيقا عمليا على جميع السور القرآنية[5].

وجعل علم النّظم: علم للمعاني، والبيان، وعرض لبعض الاستعمالات في دلالات الألفاظ في الكشاف، مُفسِّرًا إيّاها حسب الحقيقة لا المجاز[6]، كما في قوله تعالى قوله: **(وَإِذْ زَاغَتْ ٱلأَبْصَارُ)**[7]، كما أورد في معجمه ما سمّاه بمجاز المجاز[1]، ومقتضى ذلك أنّ الحكم

---

[1] ينظر: مشكور العوادي: البحث الدّلالي عند ابن سينا، ص 57.

[2] ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان، تحقيق محي الدّين، ط 1، مطبعة السعادة، مصر 1948، ج1، ص 253.

[3] ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 193.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

[5] ينظر: عبد العزيز عبد المعطي عرفه: قضية الإعجاز القرآني، ص 662.

[6] ينظر: الزمخشري: الكشاف، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص 230.

[7] سورة الأحزاب: آية 10.

على الدّلالة في نظره غير ثابت، بل يتطور بتطور الاستعمال اللّغوي، فالتطوّر الدّلالي الأوّل قد يَشِيع فيصبح حقيقة يُبْنَي على أساسها مجاز أو تطور دلالي آخر، حيث يقول: «من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لَحق بالحقائق وهذا من ذلك»[2].

وهذا الذي يقرّره الزمخشري لا يختلف، عمّا قرّره علم اللّسانيات المعاصر من أنّ: «اللّغة قاموس من المجازات التي فقدت مجازيتها بالتدريج»[3]. وكان في تفسيره يستدعى المعاني المختلفة التي يحتملها التعبير، فلا يكتفي بوجه واحد، ورغم ذلك لم يَسْلم من المآخذ: كمبالغته في الاحتمالات الدّلالية والإعراب.[4]

ومن الخصائص البارزة في بحثه الدّلالي:

- عقده للصلة بين اللّفظ ودلالته، فقد يعدل من صيغة إلى أخرى لمعنى لغوي، كما يعدل من المضارع إلى الماضي للدّلالة على أنّ المستقبل بمنزلة الواقع الكائن في تفسيره للآيات الكثيرة[5]، كقوله تعالى: **(أَتَى أَمْرُ اَللَّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ)**[6]، ويفسرها بقوله: «"أتى": تنزيلا للمنتظر منزلة الآتي الواقع»[7].

- كما مثل لتكرير اللّفظ لتكرير المعنى فيقول: «والكبكبة تكرير الكب، وجعل التكرير في اللّفظ دليلا على التكرير في المعنى»[8].

- تقليبه للكلمة والنّظر في احتمالاتها المتعددة.

- تعليله لأصل الكلمة واشتقاقها مجتهدا في شرح دلالاتها مع كثرة التعليل آخذاً بالاستعمال الأوّل[9].

---

(1) الزمخشري: أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت 1982 ، ص 366 - 390.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 299.

(3) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة كمال بشر، ص 76.

(4) ينظر: فاضل السامرائي: الدّراسات اللّغوية والنّحوية عند الزّمخشري، دار عمار،ط1 ، الأردن 2005 ، ص 243.

(5) ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج2، ص 197.

(6) سورة النحل: آية 1.

(7) الزمخشري: الكشاف، ج2، ص 197.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 429.

(9) ينظر: فاضل السامرائي: الدّراسات اللّغوية والنّحوية عند الزّمخشري، ص 294 - 284.

هذه أهم الالتفاتات التي حاولت أن أختصرها في بحثه الدّلالي الذي اتبع فيه خطى الجرجاني، وسنرى ذلك جليّا في آراء الرّازي الدّلالية سواء في التفسير أو البلاغة فجهود الجرجاني والزّمخشري أضاءت جوانب كثيرة من البحث الدّلالي، وأبانت عن منهج قويم في الدّراسات اللسانية عموما، والدّلالية خصوصا، وما جاء بعدهما من مباحث لم يكن إلاّ تلخيصا لبلاغتهما، ولعلّ أوّل من لخّص ذلك هو فخر الدّين الرّازي في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، وسنحاول أن نبيِّن الجدّة في بحثه اللّغوي وتفسيره القرآني، وتأليفه الفلسفي والكلامي لنَرصُد فكره الدّلالي واللّساني في تصانيفه المتعددة والمتنوعة.

وفي خلاصة هذا الفصل نجد أنّ الجهود اللّسانية في مستواها الدّلالي تجلت بوضوح وتميُّز عند اللّغويين والأصوليين والفقهاء والفلاسفة والبلاغيين والنقاد، وسنحصر أهمّ النقاط في وجوه الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء في الدّلالة، وأوّل وجوه الاتفاق كانت بين الفلاسفة والمناطقة واللّغويين، وهي تؤكد علاقة المنطق باللّغة، والدّلالة وأهمّها:

- الدّلالة جزء من اللّغة والمنطق: فلكل جملة أو قضية معنى، ولكلّ كلمة معنى، فاللّغة تهتم باللفظ من جانب دلالته على المعنى، والمنطق يبحث في المعنى من خلال التعبير، فاشتركا في الدّلالة. وأساس الدّلالة هي الكلمة، وهو مبدأ اتفاق بينهم، كما أنّ دخول الكلمة في التركيب وبنائه أدّى إلى ظهور الدّلالة التركيبية، ممّا ربط الجملة بالدّلالة، والنّحو بالمنطق.

- لم يختلف تقسيم الدّلالة عند كليهما، و موضوع نشأة اللّغة كان القاسم المشترك بين الفلاسفة والأصوليين واللّغويين والبلاغيين جميعا.

- يرى معظمهم أنّ علاقة اللّفظ بإزاء معناه (الصورة الذهنية) اصطلاحية، وهي صلة أقرّها جميعهم، وهي أساس من أسس الدّلالة.

- أقرّ كثير من اللّغويين بصلة الحركة الإعرابية بالدّلالة، فهي تتجه لتوضيح المعنى، وهو ما أكّده "ابن جني، والزجاجي"، والإعراب في الكلام لإفادة المعاني المختلفة، وهو ما نص عليه "ابن فارس"، والفارابي "بطريقته المنطقية بين أهمية الإعراب في توضيح الاسم المرسّم في النّفس، ويرى "أبو حيّان التوحيدي" أنّ النّحو تحقيق المعنى باللّفظ، والمنطق

تحقيق المعنى بالعقل[1]، وقد فرض علماء اللّغة والنّحاة معرفة المنطق لتحصيل ملكة التركيب اللّغوي الصحيح، وكان "سيبوية" أوّل من أشار إلى الأصول المنطقية للغة، واعترف الكسائي بذلك[2].

أمّا فيما يخصّ الدّلالة عند الأصوليين، ومدى اقترابهم أو ابتعادهم عن اللّغويين والفلاسفة نقرّ بما يلي:

- كان الفضل للأصوليين خاصة المعتزلة في تشخيص طرق الدّلالة ووسائل الفهم وتحديد مراتبها، فعبروا بمصطلحاتهم: "عبارة النص، إشارته، اقتضاؤه، فحواه، ومفهوم المخالفة، والموافقة..."، واختلفوا فيما بينهم في مفهوم المخالفة لاستنباط الحكم الشّرعي، كما اعتنوا بالوضوح والخفاء من حيث القطع والظن.

- اتفق علماء اللّغة وعلماء الأصول في وضع المعنى في مرتبة متقدمة عن اللّفظ، وتدور المسألة بينهم حول السابق: اللّفظ أم المعنى في عملية الخلق والإبداع، فيرى الغزالي أنّ المعنى أوّلا: وهو الذي يستدعي اللّفظ[3]. أمّا اللّغويون فيتصدرهم ابن جني بقوله: « إنّ العرب كما تعني بألفاظها فتصلحها، وتهذبها، فإنّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها»[4]. وبهذا كانت مشكلة اللّفظ والمعنى والعلاقة بينهما إشكالية معقدة في القرنين الثالث والرابع الهجري، وذلك بسبب تداخل العلوم المختلفة، وفي تحديد هذه العلاقة، إذ إنّ انخرط الفقهاء في إشكاليات المتكلمين، وانخراط النّحاة في إشكاليات هؤلاء، وكذلك البلاغيين جعل تناول هذه القضية يثير الكثير من الخلافات رغم وحدة الإشكالية بينهم بسبب تناول النّص، فأثارت عند النّحاة مشكلة الإعراب ووضع العلامات المُحَدِّدَة للمعنى، كما أثارت عند الفقهاء مشكلة الدّلالة وارتباطها بظاهرة الاتساع في كلام العرب، ثم ظهرت مشكلة المحكم والمتشابه وحدود التأويل ومسألة الإعجاز القرآني، وما ارتبط بها من نظريات كلامية حول أصل اللّغة وخلق القرآن ثم قضية سرّ البلاغة أهو النّظم أم اللّفظ

---

[1] ينظر: التوحيدي: المقابسات، تح: محمد توفيق حسني، وكالة المطبوعات، ط2، دار القلم بيروت، ص 108.

[2] ينظر: حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللّغة عند فلاسفة الإسلام، ص144 - 145.

[3] ينظر: الغزالي: المستصفى، ج1، ص 21.

[4] ابن جني: الخصائص، ج1، ص 215.

أم المعنى؟. ثم علاقة الخطاب بنظام العقل والبلاغة أو ما يسمى بالحِجَاج.

ولا شك أنّ جهود الأصوليين كانت الأعمق في الدّلالة والمعنى، وطبيعة الصلة بين اللّفظ والمعنى حيث أثبتوا عرفيتها واعتباطيتها، ويكرّرون ذلك في استدلالاتهم، منكرين القول بالصلة الذاتية، إضافة إلى تقسيماتهم لأنواع الدّلالة وطُرقها، فجعلوها: حقيقية وإضافية باعتبار المتكلم والسامع، ثم جعلوها: مطابقة، وتضمن، والتزام"، وهو تقسيم يشترك فيه علماء اللّغة والمنطق.

- ومن الجوانب التي اهتم بها الأصوليون وأغفلها النّحاة: الدّراسة التركيبية لفهم المعنى وخاصة أسلوب الاستثناء باعتباره مخصصا لفظيا، وهو يندرج في العام وتخصص العام، كما حظيت صيغة الأمر والنهي ببحث وافر لاتصالها بالتكاليف والأحكام الشرعية. إضافة إلى تناوله للمشرك، والحقيقة والمجاز، وعنايتهم بالتطوّر الدّلالي وإدراكهم لأنواعه وأسبابه. كما يركزون على سياق الكلام لمعرفة المراد، وهو يعبِّر عن المذهب الكلي في الدّلالة كما ذهب الشافعي وغيره.

- كما حظيت ثلاثية الدال والمدلول (الدليل) باهتمام واسع عند أهل اللسان والفقه والأصول والبلاغة والفلسفة، فتناولوها وفق منظورات مختلفة في بيانات الفقه واللّغة والدّلالة، واختلفت التعاريف أحيانا، واقتربت أحيانا أخرى في تعريف الصورة الذهنية بينهم، واختلفت التسميات والمصطلحات، فيسمون الصورة الذهنية : بالمعنى حين يقصدها المتكلم، وبالمفهوم حين يفهمها السامع، وبالماهية حين تقع في جواب "ما هو"، وهوية حيث امتيازها عن الأغيار[1]. فالمناطقة يرون أنّها قائمة على تحديدات اصطلاحية لمعاني الألفاظ، فهي متوحدة عند الجميع. أمّا عند علماء الأصول، فهي أنّ الصورة في ذهن السامع قد لا تماثل الصورة التي في ذهن المتكلم إلاّ بشرط تساوي الثقافة، ودرجة وضوح الفكر.

أمّا عند اللّغوي: فهي مخالفة للمناطقة وتعتمد على الخبرة بكيفية وضع الألفاظ اللّغوية لمعانيها، فالصورة الذّهنية عند اللّغوي: هي علامة واقعية فيه لفتت الذّهن إليه فالتقطها، وأعلمه بها أيْ ميّزه بها وجعلها أمارة عليه، ثم عبّر باحتسابها علامة على الشيء واسما له،

---

[1] ينظر: حسن جبل: المعنى اللّغوي، ص 80.

فهي مجرد لافت. فالإنسان عند اللّغوي، هو المُؤنِس والمأنُوس به، وليس من المعنى اللّغوي الاشتقاقي لكلمة إنسان إنّه حيوان أو إنّه ناطق.

أمّا المنطقي فيتعامل مع كلمة "إنسان" لمن اجتمعت له الحيوانية والنطق، وإنْ كان لا يُؤْنِس[1]. ويطلّ علم اللّسانيات بأبحاثه القيمة وهو يستند إلى تداخل عِلميْ المنطق والبيان، والعلوم الأخرى، مما أدّى إلى تداخل المصطلحات واختلاط المفاهيم عند بعض العلماء، فمثلا في تقسيم الفلاسفة والمناطقة نلاحظ ما يلي:

- دلالة المطابقة تساوي الماصدق، وتندرج في الدّلالة الوضعية.
- دلالة التضمن والالتزام تساوي المفهوم، وتندرج في الدّلالة العقلية.

أمّ في تقسيم البلاغيين في علم البيان نجد:

- الدّلالة الأولى هي المعنى ويساوي الحقيقة، وهو دلالة وضعية.
- الدّلالة الثانية هي المعنى الثاني، أو معنى المعنى ويساوي المجاز، ويندرج في الدّلالة العقلية. وفي علم اللّسانيات نجد التقسيم الآتي:
- دلالة مطابقة أو المعنى التعييني ويساوي الحقيقة، وهو دلالة وضعية.
- دلالة الإيحاء أو المعنى التضمني وتساوي المجاز، وتندرج في الدّلالة العقلية.[2]

إذن: فالأصول الأولى لعلم الدّلالة نبعت من المنطق، ثم تبلورت عند اللّغويين، فالبلاغيين، والنقاد، والأصوليين. وسيكون كل هذا من منطلقات الرّازي في تأسيس فكره المعرفي، واللغوي، والدّلالي.

---

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 81.

[2] ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 171 - 170.

ترجمة الرازي

« فاعلموا أني كنت رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب في كلّ شيء لأقف على كميته، وكيفيته سواء أكان حقا أو باطلا (...) وقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن.»

« وأمّا الكتب العلمية التي صنفتها، أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمَن نظر في شيء منها فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام (...) فإني ما أردت إلا تكثير البحث، وتشحيذ الخاطر...»

الرازي: التفسير،ج1 ، ص11 – 12.

ترجمة فخر الدّين الرّازي:

الرّازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين القرشي الطبرستاني البكري، الإمام المفسر المتكلم، وحيد زمانه في العقول والنقول وعلوم الأوائل، بشيخ، أصله من طبرستان، ولد في الرّي في 25 رمضان من سنة (542هـ-1148م)، أو(هـ544)(*)، إمام المتكلمين وشيخ الإسلام. وكان شافعيا أشعري:[1] الشافعي مذهبا والأشعري عقيدة على سبيل التغليب.

تلقى العلم عن والده ضياء الدّين(**) خطيب الرّي صاحب البغوي. اشتغل بالفقه والعلوم الحكيمة، ولم يضاهيه أحد في علوم اللّغة والمنطق والمذاهب الكلامية، وقرأ الحكمة ببراعة على يد "مجد الدّين الجيلي" والذي كان من أعلام عصره. لكن أوّل من أخذ منه كان والده "ضياء الدين" الذي لقبه بالإمام السعيد ولما مات قصد "كمال السمعاني".[2] كان فخر الدين الرازي بليغا في قوله ينظم الشعر الجّيد بالفارسية والعربية[3] . قال صاحب عيون الأنباء في طبقات الأطباء: «وكان ابن الخطيب شديد الحرص جدا في سائر العلوم الشرعية والحكمية، جيد الفطرة، حادّ الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها عارفا بالأدب وله شعر بالفارسي والعربي...»[4] .

ومن شعره:

(*) هناك اختلاف في سنة مولده ويُرجّح أن تكون سنة 543 هـ أو 544 هـ أو هـ 545. ينظر ترجمته: طبقات المفسرين للسيوطي، ص100 -101. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج1، ص 37-38. وفيات عيان لابن خلكان، مطبعة النهضة، بيروت 1978، ج3، ص 249.

[1] عادل نويهض: معجم المفسرين من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر، المؤسسة الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط 2، 1986، ج2، ص 596.

(**) وتلقى العلوم الحكمية أيضا عن مجد الدين الجيلي، وعلوم الفقه والأصول والكلام عن الكمال السمعاني. اشتغل على والده ضياء الدين ووالده علي أبي القاسم بن ناصر الأنصاري وهو على إمام الحرمين أبي المعالي - الجويني وهو على الأستاذ الأسفرائيني، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ السنة أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي على الجبائي أولا ثم رجع عن مذهبه، ونصر مذهب السنة والجماعة.

[2] فتح الله خليفة: فخر الدين الرازي، دار الجامعات المصرية، ص 11- 12.

[3] الرّازي فخر الدين: التفسير الكبير، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 2004، ج1، ص 10 وما بعدها.

[4] ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة بيروت 1981، ج 3، ص 34 - 40.

نِهَايَةُ إِقْدَام الْعُقُولِ عِقالُ ❁ وَأَكْثَرُ سَعْي الْعَالَمِيْنَ ضَـلاَلُ

وَأَرْوَاحُنَا فِي وِحْشَةِ جُسُومِنَا ❁ حَاصِلُ دُنْيَانَـا أَذًى وَوَبَـالُ

وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْثِنَا طُوْلَ عُمْرِنَا ❁ سِوَى أَنْ جَمَعْنَا فِيهِ قِيْلَ وَقَالُوا[1]

ذاع صيته في الناس وقدم إليه طالبوا العلم والأدب والكلام. حيث كان يمشي في خدمته ثلاثمائة تلميذ، من هؤلاء: " زين الدين الكوشِّي "، عبد الرحمن بن محمد، شهاب الدين النيسابوري، أبو بكر الأصفهاني، الذي أملى عليه وصيته.

وكثرت تصانيف الرّازي وشاعت بين الناس ونالت حظا كبيرا بينهم، وهو أوّل من اخترع الترتيب الذي نجده في كتبه. قال فيه ابن خلكان: « فريد عصره، ونسيج وحده، شهرته تغني عن استقصاء فضائله، وتصانيفه في علم الكلام، والمعقولات السائرة »[2]. وقال صاحب عيون الأنباء في طبقات الأطباء: «وكان ابن الخطيب شديد الحرص جدا في سائر العلوم الشرعية والحكيمة، جيد الفطرة، حاد الذهن، حسن العبارة، كثير البراعة، قوي النظر في صناعة الطب ومباحثها، عارفا بالأدب وله شعر بالفارسي والعربي...».[3]

كانت له رحلات عديدة إلى بلاد الهند وسمرقند وخوارزم، وكانت له مناظرات ومجادلات حادّة بين الفرق الكلامية كالكرامية، المشبهة، المعتزلة، الروافض وغيرهم، وبرز فيها مجادلا حذقا، ومتكلما بارعا. ويذكر السبكي في "طبقاته" عددا كبيرا من الفرق والطوائف التي جابهها مفندا لآرائها بالحجج البالغة، يقول الدكتور "سامي النشار" في كتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين" للرازي: «قضى أكثر حياته يجادل الفرق من غير أهل السنة والجماعة (...) وحين اكتمل علم الرجل ترك الرّي وعبر إلي خوارزم، وهناك جادل المعتزلة...»[4].

---

[1] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، ص 384.

[2] السيوطي: طبقات المفسرين: تحقيق محمد عمر، مطبعة الحضارة العربية الفجالة، ط1، مصر 1976، ص 155.

[3] ابن أبي أصبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 3، ص 34.

[4] الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تقديم محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط.1، بيروت 1986، المقدمة.

ورغم اشتهار الرّازي بعلم الكلام والفلسفة إلاّ أنّه صوفيّ أتقن التصوف وعرف شيوخه وطرقه، قال السبكي في ذلك: « كان من أهل الدين والتصوّف وله يد فيه وتفسيره ينبئ عن ذلك»[5] ، وذلك ظاهر في مباحثه من عبارات ومفاهيم صوفية وأمور ذوقية. وتوفي فخر الدين الرازي بهراة يوم الإثنين أوّل شوال من سنة ست وستمائة (606هـ) الموافق لـ (1209م)[6].

وكان الرّازي دائرة معارف عصره بما ألفه من المصنفات الكثJيرة التي انتشرت في البقاع وعمد إليها الناس، فانشغلوا بها ونبذوا المتقدمين، وبلغت تصانيفه المتعددة والمختلفة أكثر من مائة كتاب وصلنا منها سبعة وسبعين مؤلفا في مختلف العلوم والفنون السائدة في عصره، واختلف المؤرخون في عددها زيادة ونقصانا، حيث كتب في اللّغة وآدابها، وفي الفقه وأصول الفقه، والطب والكيمياء، وكانت معظم كتاباته في علم الكلام والفلسفة والفقه وأصوله والتفسير، ومن أهمّ هذه مصنفات ما يأتي:

- التفسير الكبير أو " مفاتيح الغيب " أوفتوح الغيب" وهو في اثني وثلاثين جزء.
- تفسير الفاتحة أو مفاتيح العلوم.
- التفسير الصغير واسمه " أسرار التنزيل وأنوار التأويل".
- شرح أسماء الله الحسنى أو لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات.
- شرح مفصل الزمخشري.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.
- الأربعين في أصول الدين.
- البيان والبرهان في الردّ على أهل الزيغ والطغيان.
- أساس التقديس أو تأسيس التقديس
- الإشارة في علم الكلام.
- نهاية العقول في دراية الأصول.
- المحصول في علم الكلام.

---

(5) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج5، ص 35.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج5، ص 33-40.

- المباحث المشرقية.
- الآيات البينات في المنطق.
- الملخص في الفلسفة.
- شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.
- المحصول في أصول الفقه.
- المعالم في أصول الفقه.
- رسالة في علم الهيئة.
- رسالة في علم الفراسة.
- كتاب الهندسة.
- كتاب الهندسة.
- مسائل في الطب.
- جامع العلوم: يشمل أربعين علما، وهو بمثابة دائرة معارف.
- حدائق الأنوار: يشمل ستين علما، وهذان المصنفان باللّغة الفارسية.[1]

[1] ينظر: الرازي: المباحث المشرقية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط.1، بيروت 1990، المجلد1، ص 38 - 52. وينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 13-14. وينظر: صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، ص 41-55.

الفصل الثانـي

الأصول الفكرية والمعرفية والمنـهجية عند الرّازي

تمهيد

المبحث الأول: الأصول الفكرية والمعرفية عند الرّازي

المبحث الثاني: نظريـة المعرفـة عند الـرّازي

المبحث الثالث: منـهج الرّازي في التأليف والتفسير

المبحث الرابع: منـهجـه اللـغوي

لقد اقترن اسم فخر الدّين الرّازي (تـ606هـ) بميادين علمية وفكرية كثيرة ومختلفة أهمها: ميدان علم الكلام، والمنطق، والعلوم الحكمية، وعلوم أصول الفقه، وصلة هذه الميادين بعلوم اللغة - لا تخفى على أي دارس للتراث المعرفي العربي، فقد كان يرى الرّازي ضرورة الأخذ بعلوم العربية، وقوانينها خاصة في تفسيره، ومناظراته، لأنها أدوات أساسية في البحث المنطقي والكلامي، وللرّازي غزارة إطلاع في علوم الدين والحكمة، والمنطق واللّغة والنحو، وتشهد مؤلفاته المتعددة على ذلك، «فقد قرأ علوم الأوائل وأجادها، وحقق علم الأصول ثم دخل خرسان ودقق على تصانيف أبي علي بن سينا، والفارابي...»[(1)]، وقد مرّ الرّازي في مساره العلمي وتأليفه الخصب بمراحل متباينة، ويمكن أن نحصر هذه المراحل كالآتي:

1. **المرحلة الأولي**: بدأ الرّازي بكتبٍ كلامية تظهر فيها أشعريته واضحة، وإن حاول أن يعارض الأشعري في بعض ما يراه في كتاب الإشارات.
2. **المرحلة الثانية**: يظهر تأثره بالفلسفة المشائية خاصة تأثره بالفيلسوف ابن سينا، ويظهر ذلك في "المباحث المشرقية".
3. **المرحلة الثالثة**: عدل في هذه المرحلة عن الكثير من آرائه التي ارتضاها في المباحث المشرقية، واقترب من أفلاطون الذي وصفه بالعظيم والإمام[(2)].
4. **المرحلة الرابعة**: وتميّز فيها بالنقد الصريح للفلسفة المشائية، والرجوع إلى علم الكلام وعناصر الفلسفة[(3)].
5. **المرحلة الخامسة**: وهي المرحلة الأخيرة من عمره، شَعَرَ فيها بقلة جدوى ما حصّله في علم الكلام والفلسفة، وندم على الاشتغال بها، واتجه إلى طريقة القرآن الكريم، كما ذكر

[(1)] القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر 1326هـ، ص 190.
[(2)] ينظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرّازي، وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، دمشق (د ت)، ص 619-623.
[(3)] ينظر: المرجع نفسه، ص 621 - 623.

في وصيته[1].

لا شك يظهر لنا الرّازي مفكرا وفيلسوفا وأصوليا ومفسرا ولغويا متكلما، حكيما، عالما بالطب والهندسة والفلك بتصانيفه الكثيرة، ولمّا كان الرّازي يعتمد على تاريخ ممتد من الفكر السابق له فقد جمع الكثير من فكر سابقيه، كما أضاف وأبدع في مختلف القضايا بآرائه التي تفرّد بها عن غيره، وخاصة في تفكيره اللغوي الدلالي، رغم أنه لم يفرد كتابا لغويا إلاّ أننا نجد ذلك مبثوثا في مؤلفاته: "التفسير الكبير، المحصول في علم الأصول، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، أساس التقديس، الفراسة...إلخ".

وكانت معالجته للقضايا والمسائل اللسانية تصدر عن فكر معرفي عميق، متخذا من المعرفة المنطقية، والفلسفية تارة، والمعرفة الحكمية الكلامية تارة أخرى ومن المعرفة الطبيعية الكونية، طريقا وأداة في تأليفه وبحثه التي تعددت غاياته، من الرّد على الفرق الكلامية إلى تفسير القرآن، إلى نقد ونقض الكثير من الآراء الفلسفية...، وكانت وسيلته في ذلك اللّغة العربية – رغم إتقانه للفارسية وله مؤلفات فيها-، فهي أداته للمجادلة وردع الفرق، ووسيلته لفهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية، وتفسير النص القرآني الذي كان مصدرا لكل العلوم في تراثنا العربي، وموضوعا للدّرس والبحث اللغوي بكل مستوياته مقرنا ذلك بالعقل والمنطق. وسنتعرف على هذه المرجعيات ومدى إسهاماتها في بحثه اللّساني والدلالي بخاصة.

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 624 – 626.

المبحث الأول

الأصول الفكرية والمعرفية عند الرّازي

- الأصول اليونانية
- الأصول الإسلامية

المبحث الأوّل

الأصول الفكرية والمعرفية عند الرّازي

أ- الأصول اليونانية:

لقد درس الرّازي الفلسفة اليونانية، والمنطق الأرسطي، ثم علم الكلام ثم أصول الفقه ثم الفقه على المذهب الشافعي، ثم علوم العربية[1]. وصنّف في كل هذه العلوم المصنفات الكثيرة، وإذا تتبعنا الأصول التي استقى منها في معرفته الفلسفية والمنطقية، فتبرز أمامنا المرجعية الفكرية اليونانية التي مكّنته من البحث الأصيل والتأليف في العلوم المنطقية والفلسفية والكلامية المختلفة، فمعرفته اللّسانية والدلالية ارتبطت إلى حدّ ما بهذه الأصول حيث استيعاب دلالة المفهومات في عصرها الثقافي، ويعتبر الرافد اليوناني والرافد الإسلامي رافدين أصليين أساسيين في تفكيره اللّساني والدلالي.

وكانت أول التوجهات، تأثره بالمنطق الأرسطي الذي تناول الدلالة من الناحية الذهنية بشكل مميّز، ويستوقفنا أرسطو في تحليله الدلالي وتقسيماته المتعددة للدلالة الوضعية والطبيعية التي تنضوي تحتها الدلالة العقلية، كما قسّم الدلالة إلى تصورية وتصديقية في كتابه "النفس"، مع اختلاف المترجمين لفكرة تقسيمه بين الأرسطية والرواقية[2].

والذي يهمنا أنّ الرّازي استمد الكثير من الأفكار والتقسيمات معتمدا على نظريات أرسطو المنطقية، مستندا إلى مصطلحات وحدوده الفلسفية، حيث كان تفكيره المعرفي ممتزجا في جوانبه بين البحث الفلسفي والجدلي والبحث الدّلالي، وهنا تتجلى أهمية المنطق وارتباطه باللّغة، حيث اعتمده في تفسيره للنّص القرآني، واستنباط الأحكام الشرعية والفقهية.

وإذا كانت اللّغة صفة بشرية لفظية، فالمنطق صفة عقلية عند الإنسان، ويتناول

---

[1] ينظر: الرّازي فخر الدين: المباحث المشرقية، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، ط.1، دار الكتاب العربي، بيروت 1990، مج 1، ص 16.

[2] ينظر: أرسطو: منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط.1، وكالة المطبوعات الكويتية، دار العلم، بيروت 1980، ج 1، ص 100.

المنطق، التصور والتصديق، والعلاقة بينهما، وقد تعددت تعاريف منطق فهو "علم القوانين أو علم الموازين"، يقول حاجي خليفة: « ويسمى علم الميزان وهو علم يتعرف منه كيفية اكتساب المجهولات التصورية والتصديقية من معلوماتها وموضوعه...»[(1)]، فالعلم تصور وتصديق: فالتصور يوصل إلى الحد والتصديق إلى القياس والمنطق هو هذان المبحثان[(2)].

فالمنطق من النطق واللفظ: والنطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، كما نجد أن اللّغة استمدت عناصر تنظيمها من المنطق لأنه العلم الذي بفضله انتظم الفكر في صورة قوانين، فالصورة اللغوية للفكر تحتاج إلى صورة منطقية لكي تتفق الصورتان على شيء واحد وهو الفكر[(3)]. ولا شك في أن هذه العلاقة تتضح في كل مسائل ومباحث الرّازي حيث يعتبر تحديد الألفاظ مدخلا أساسا لإدراك العلاقة بين اللّغة والدلالة والمنطق.

وتحت هذا التأثير اليوناني بشقيه المشائي والرواقي درس الرّازي الألفاظ دراسة واسعة من حيث صلتها بالمعاني وهي فكرة سادت ما قبله عند ابن سينا والغزالي وغيرهم، ولقد كان الرّازي أوّل من نظر إلى المنطق كعلم خاص[(4)]. قال ابن خلدون: «ثم جاء المتأخرون فغيّروا اصطلاح المنطق (...) ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع. وأوّل من فعل ذلك الإمام فخر الدّين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدّين الخونجي»[(5)]. كما أنّه أفرد للجدل الذي هو جزء من المنطق كتب خاصة تعد زبدة هذا الفن، فقد وضع طريقة في الكلام جديدة اعتمد عليها من تبعه من المتكلمين، وهي طريقة تتناول الفلسفة كلها بمختلف فروعها تناولا إسلاميا مع مزجها بعلم الكلام غير

---

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طهران، ص 544، وينظر: حسن بشير صالح، العلاقة بين المنطق واللغة، ص 54.

(2) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، ط 2، دار النهضة العربية، بيروت 1984، ص 41.

(3) ينظر: حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللّغة عند فلاسفة المسلمين، ط 1، دار الوفاء، الإسكندرية 2003، ص 138.

(4) ينظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 41.

(5) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حامد أحمد طاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ص 607.

معتمدة على مقدمات أو أسانيد للمباحث الكلامية[1]: فأخضع الفلسفة لأحكام العقيدة وسخّر الحكمة لخدمة الدلالة القرآنية، كما أبطل النظريات الفلسفية التي عارضت القرآن- في تفسيره الكبير- بالحجة والدليل حتى قيل فيه: «فخر الدين وإن كان قد أكثر من إيراد شبه الفلاسفة وملأ بها كتبه، فإنّه زلزل قواعدهم» [2]، وبهذا أعطى تصورا جديدا للمناهج الفلسفية التي تبناها أهل العلم بصورتها الأصلية التي كانت عليها لدى أهل الاعتزال، وهو كثيرا ما يتبع الغزالي الذي نقض ما أتى به الفارابي من نظريات جديدة في الفلسفة اليونانية، وصحّح ما حاول إخوان الصفا اصطناعه من مزج بين الحكمة الإسلامية والحكمة اليونانية في كتابه " تهافت الفلاسفة"[3].

وشقّ الرّازي طريقه نحو الحكمة القرآنية حيث يورد النظرية أو المسألة الفلسفية أو الكلامية ثم يمحوها أو يهدمها وهذا لفرط احتكاكه بالمذاهب الفلسفية اليونانية وإغراقه في تمحيصها، وربما هذا كان سببا في اتهامه بفساد عقيدته والبعد عن السنة، ولكن ما قام به الرازي كان تنزيها للقرآن بألفاظه ومعانيه، فأقام بذلك منهجا فلسفيا جديدا مؤسَّسا على معارضته للأئمة المتقدمين: "كالأشعري، وابن فورك والقاضي أبي بكر، والزمخشري، في بعض اعتقاداتهم، كما ردّ على ابن سينا في كثير من المسائل الفلسفية مستدركا عليه أو ناقضا ما جاء فيه، وخالف الغزالي رغم تتبعه لخطاه ومنهجه[4].

وسعى لمحو أفكار ابن سينا الاستشراقية التي حاول أن يضع على أساسها المعتقد الإسلامي، وانتصر تصور منهاج الرّازي على ابن سينا.

وكان في كلّ هذا معتمدا على العقل حجةً والمنطق دليلا، فيقدمه على النقل ويستخدمه في أبحاثه واستطراداته، فهو بارع في علم المنطق والعلوم العقلية، ومن كتبه المنطقية:

---

(1) ينظر: عبد العزيز مجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 124.

(2) الصفدي: الوافي بالوفيات، دمشق 1956، ج4، ص 259.

(3) ينظر: عبد العزيز مجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 125.

(4) الرّازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط 1، بيروت 1986، ص 24 - 25.

"الآيات البينات في المنطق والأخلاق، وأقسام الذات، وتعجيز الفلاسفة، وشرح الإشارات لابن سينا والمطالب العالية..."[1].

وقد تبيّن لنا في المراحل التي مرّ بها الرّازي أنه بدأ متأثرا بالمدرسة المشائية محتذيا بأرسطو، متبعا ابن سينا ثم نقض الكثير من آرائه، كما تأثر بالفلسفة الأفلاطونية ودعوته لأفلاطون بالإمام والعظيم[2]، فكان أن استحوذ على فكره التفكير المنطقي، وظهرت آثارها في مناظراته وجدله اللاهوتي واستنباطاته الفقهية، وفي ظل هذا اتسع فكره اللغوي والدلالي ليتساوق مع أفكاره المعرفية والفلسفية والمنطقية، وبرزت جهوده في نظرية المعرفة والوجود والكون، فقد أسس للمباحث المنطقية مستفيدا من أرسطو والمدرسة الرواقية، ليضع "أرغانونا" من منظوره الكلامي والحكمي الإسلامي، كما سعى لتطويع المادة المنطقية لأغراض فقهية من خلال تحليله لأبنية القضايا كما هو في مؤلفاته الأصولية والفقهية بانيا العلاقة بين علوم الشرع والمنطق.

كما أشار إلى أهمية اللّغة في حقل المنطق والفلسفة، ومن أهم المباحث المنطقية التي تتصل بالفكر اللساني والدلالي اتصالا وثيقا: "إيساغوجي، والمقولات العشر، وتحليلها: الجوهر والكمية والكيفية، والعرض والزمان والمكان والفاعل والمنفعل، كما اعتمد مصطلحات المناطقة: "الحدوث، القدم، الحركة والسكون والوجود، والعدم..." وهي مصطلحات موجودة حتى في كتبه غير الفلسفية أو الكلامية كالتفسير الكبير، يقول الرّازي: « والمرتبة السابعة من البحث أنّ الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا، والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض...، والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود، فيجب البحث عن لواحق الوجود

---

(1) ينظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 77-79. وينظر: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 26-27.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 619 - 624.

والعدم، وهي كيفية وقوع الموجود والممكن أنه هل هو قول الجنس وأنواعه...»[1].

وكثيرا ما يتحدث عن قضايا دلالية ولغوية ثم يدرج تحليله المنطقي والفلسفي بمصطلحات منطقية، وهذا كثير في تفسيره للآيات القرآنية. كما تناول القضايا المنطقية والقياس والاستدلال والبرهان وطرق مفاهيمها عن طريق بيان مدلولات الألفاظ التي يتألف منها الكلام المفيد، وفي البرهنة والمناظرة والفلسفة والفقه والرياضيات.

إذن، فالرّازي تأثر بالمنطق الأرسطي المشائي، وكذلك بالمنطق الرواقي، وقد بيّنت المراحل التي مرّ بها ذلك، فالأصول الرواقية موجودة في فكر الرّازي حيث استمدها من المدرسة الميغارية[2] التي ازدهرت في عصر أرسطو والتي عارضته، حيث يفرق الرواقيون بين دلالة التذكير وبين دلالة الكشف والبيان، واعتمدت مباحثهم اللغوية على العلاقات الدلالية في المستويات النفسية والمنطقية: "الكلام، ومدلول الكلام، وموضوع الكلام وهو التمثيل النفسي والمايقال والشيء الواقعي[3].

و"المايقال" هو اللاكتون "Lecton" وهو المدلول، فقد تبنوا منهجا واضحا في تحليلهم للدلالة من خلال المكونات الدلالية، وهو منهج استمد منه فلاسفة الإسلام النظرية الدلالة والعلاقة بين الدال والمدلول، كـ "الفارابي، وابن سينا، والغزالي، والرّازي".

لقد بصمت هذه الأصول تفكير الرّازي عبر مراحله المعرفية، فمن المدرسة الأرسطية أو المشائية إلى تأثره بالرواقية، والفلسفة الأفلاطونية، لينحو منحى جديدا امتزجت فيه هذه المعارف والأصول، وهو منحى ابتدعه وانفرد به في تأليفه وتحليله ليتأسس لديه منطق عربي إسلامي كلامي، حاول فيه ضبط المنطق الذي لا ينفصم عن اللّغة ساعيا لإحداث تغيير جوهري في طريقة التعامل مع النصوص ودلالتها، رّدا على

(1) فخر الدين الرّازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، ط 2، بيروت 2004، ج 1، ص 22.

(2) المدرسة الميغارية، اتجاه فلسفي وجد في اليونان في القرن الرابع هـ أسسها إقليدس الميغاري. وينظر: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط 2، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 466.

(3) ينظر: رولان بارت: مبادئ في علم الأدلة، تعريب محمد البكري، ط 2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986، ص 71-72. وينظر: عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 113.

المتأولين من الفرق الكلامية. كما لا نهمل اطلاعه على الفكر الفارسي لأنه متقن للّغة الفرس والتي ألفّ فيها المؤلفات الكثيرة.

ب- الأصول الإسلامية:

تعددت الأصول الفكرية الإسلامية عند الرّازي، بين علم الأصول وأصول الفقه، والأدب والنحو والبلاغة والتفسير، و أوّل الأصول المعرفية التي استقى منها هي معارف أبيه "الخطيب" الذي تتلمذ هو الآخر وتأثر بعلماء كبار أمثال: "إمام الحرمين أبي المعالي"، وهو أستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، والقاضي حسين المروزي، والقفال المروزي"[1].

كما اطّلع على كتب المتقدمين، من الأصوليين والفلاسفة المسلمين: "كأبي الحسين البصري (تـ436هـ) وأبي حزم (تـ456هـ)، والجويني (تـ 478 هـ) والغزالي (تـ505هـ)، والفارابي (تـ 339 هـ)، وابن سينا (تـ 428 هـ)، وابن رشد (تـ595هـ)، أمّا أصوله اللّغوية فكانت المصنفات الأولى في العربية بداية بالخليل بن أحمد الفراهيدي (تـ 171 هـ)، وسيبوبة (تـ 180 هـ)، وابن جني (تـ 392 هـ)، وابن فارس (تـ395 هـ)، وفي البلاغة عبد القاهر الجرجاني (تـ 471 هـ)[2]. لقد كان الرّازي ممن جمعوا أدب القول وأدب الكتابة: فهو خطيب وواعظ متأثر ببلاغة علي بن أبي طالب وأشعار أبي العلاء الحكمية حيث شرح نهج البلاغة وسقط الزند[3].

كما عمد في البلاغة إلى اختصار كتاب أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، الذي أصبح مرجعا مهما في علم البلاغة[4]، حيث تعرض إلى نقد عبد القاهر في عدة مسائل، وأضاف الكثير من آرائه.

أمّا في النّحو فقد قال عنه ابن خلكان: « وله مؤخذات جيدة على النّحاة» [5]، وذلك

(1) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 18.

(2) ينظر: فخر الدين الرّازي: المحصول في علم الأصول، تعليق محمد عبد القادر القطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، المقدمة ص(أ - ب)

(3) محمد صالح الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 41.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 42.

(5) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص 381 .

ظاهر جلّي في تفسيره الكبير، فهو كثير المؤخذات للنحاة وهذا ما سنراه في منهجه النحوي. كما كان اهتمامه الدلالي واضحا في تقصي الدلالات القرآنية في تفسير الآيات، وتوجيه القراءات دلاليا، مبينا معاني القرآن وإشاراته، مهتما بعلم المناسبات.

أمّا بالنسبة لعلم الأصول وأصول الفقه، فنجده أصوليا وفقيها شافعيا، ورغم ترجيحه للمذهب الشافعي إلاّ أنه كثير النقد لآرائه فيضعِّفها أو يخالفها، ورغم شافعيته يميل إلى الأخذ بظاهر النصوص والاكتفاء بها. وترد آراؤه الأصولية والفقهية مبثوثة في كتبه: "كالمحصول، والمعالم، والتفسير"[1]. ففصل في كثير من أدلة الأحكام متبسطا في بيان صيغ الأمر والنهي التي كانت مناطا لاستنباط الأحكام عند علماء الأصول، وقد كان الرّازي متأثرا بعلماء الأصول في مؤلفاته الأصولية وفي تفسيره بأعلام المعتزلة: "قطرب (تـ 206 هـ)، أبو بكر الأصم، والجبائي (تـ 303 هـ) والكعبي (تـ 319 هـ) وأبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (تـ 322 هـ)، والزمخشري (تـ 538 هـ).

كما كان مؤثرا فيمن جاء بعده حيث اختُصِرت وشُرِحَت كتبه كالمحصول، الذي تناوله كثيرون أمثال: " شمس الدين بن محمد الأصفهاني (تـ 688 هـ) في مؤلفه "الكاشف عن المحصول"، و" شهاب الدين أحمد بن إدريس القراضي" (تـ 684 هـ) في شرحه "نقاش الأصول في شرح المحصول"[2] وغيرهم كثير.

وهنا يتضح امتداد النظر إلى الفكر الآخر، وهو تأثير الرّازي في الحياة العلمية التي جاءت بعده، فقد تناوله "الآمدي" (تـ 636 هـ)، في الإحكام، و"الإيجي" (تـ 756 هـ) في "المواقف"، و"السيوطي" (تـ 911 هـ) في" المزهر والأشباه والنظائر في النحو"[3] وغيرهم كثير.

أمّا الرّازي المفسِّر، فقد وظّف أصوله الفكرية، والفلسفية، والكلامية، واللغوية، والبلاغية، والعلمية، والأدبية، والفقهية في تفسيره متبعا المنهج العقلي، واعتُبر بذلك

(1) ينظر: محمد صالح الزركان: المرجع السابق، ص 42-44 .

(2) ينظر: فخر الدين الرّازي : المحصول، ص (ج خ) .

(3) ينظر: السابق.

موسوعة لأن فيه كل شيء مع التفسير وبمقتضى هذه العلوم فسَّر النص القرآني وكشف عن الحكمة القرآنية، حيث سلك فيه المسلك الكلامي من وجهة نظر أبي الحسن الأشعري، والمسلك لأصولي العلمي من وجهة نظر الغزالي[1] في تفسيره الجواهر. أمّا لغويّا وبلاغيا وأدبيا، فقد اتبع وجهة اللّغويين والنحاة المتقدمين إضافة إلى اعتماده على المأثور من الأحاديث النبوية ووجوه القراءات.

وجعل شعاره: "الحكمة القرآنية"، وهي أسمى وأسلم من كل طرق المتكلمين ومذاهب الفلاسفة، كما رأى ذلك في مرحلته الفكرية الأخيرة حين نظر في القرآن وبيَّن ما فيه من أسرار الحكمة، وقام تفسيره على الإعجاز العلمي وليس البلاغي أو اللّغوي، حيث يرى أن طريقة المعتزلة غفلت غيوث القرآن الحكمية، فأصبح مبلغهم تحليل التراكيب وتحقيق الإعراب وبيان البديع والأساليب "كالزمخشرى قبله وأبو إسحاق الزجاج والشريف المرتضى"[2].

فكانت طريقة الرّازي غير مألوفة في التفسير حيث اتبع طريقة تحليل التركيب، ولعل الذّي ألجأه إلى سلوك هذا الطريق أنه وجد أنّ الناحية اللّفظية من تفسير القرآن الكريم أخذت حظها وزيادة في التفاسير الأخرى، فأولى عنايته بالجانب العلمي الغيبي الحكمي وبالعلوم العقلية، لغرض إقناعي معين سنُبَيِّنُه في منهجه. أمّا في علم الكلام فقد برّ غيره واضعا كتبا كثيرة منها: "أساس التقديس وكتاب البيان والبرهان في الرّد على أهل الزيغ والطغيان، والقضاء والقدر"، كما أنّه عاش معظم حياته يناظر فرق المتكلمين على اختلاف مذاهبهم، فبلغ منزلة الاجتهاد، فسنّ َطريقة متميّزة في أساليب البحث الكلامي وفي المناهج التي حاول بها التأصيل العقدي على وجه يغاير منهج أهل السنة[3]، ممّا أدى إلى مهاجمته، جاء في لسان الميزان: «أنّه كان يعاب بإيراد الشبه الشديدة، ويَقصُر في حلّها»[4]. ورغم هذه

(1) ينظر: عبد العزيز المجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 125.

(2) ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، النص القرآني وضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2003، ص 156.

(3) ينظر: عبد العزيز المجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 103 و105.

(4) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1971، ج4، ص 427.

الانتقادات إلاّ أنه برع في دحض الشبهات وإيرادها تفصيلا وتوضيحا.

أمّا في مؤلَّفه: "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، فيبرز لنا الرّازي، أديبا ولغويا مُحنّكا، وعالم بلاغة لا يضاهى، بفضل ما ابتكره من آراء وتخريجات في مسائل بلاغية ولغوية ودلالية كثيرة. وقد كانت غايته - من تأليف هذا المؤلَّف البلاغي- دراسة أصول علم البيان بمعناه العام لإظهار الإعجاز القرآني، وقد أعجِب بعبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة" من استخراجه لأصول هذا العلم وقوانينه وترتيب حججه وبراهينه، وكَشْف حقائقه. ووجد أنّه رغم إرسائه لأسس علم البيان واستجلاء نواحي الإعجاز القرآني، قد أهمل ترتيب أصوله وأبوابه، فألفّ كتابه هذا من أجل استخلاص قواعد علم البيان بصورته العامة والشاملة في الدلائل والأسرار بعيدا عن إطناب واستطراد عبد القاهر، وكذلك من أجل ترتيب هذه القواعد في تقسيمات وضوابط[1].

وكان في تأليفه هذا يستضئ بالجرجاني كأديب معتمدا على أدبيته وذوقه على الرغم من سيطرة النزعة العقلية على أسلوب الرّازي في تحديد المصطلحات البلاغية، فاختلف معه في معالجة كثير من موضوعات البلاغة: حيث بحث في نظرية النظم، وضمّنها مصطلحات علم المعاني، وتناول التقديم والتأخير، والفصل والوصل،..." كما اهتم بالمحسنات البديعية وذكرها في مصطلحات علم البيان، وكان منهجه مبتكَرا تبعه فيه معاصروه كالسكاكي والزملكاني، وغيرهم في تقسيماته للبحث البلاغي إلى جملتي المفردات والنظم وما يتبعهما من محسنات اللّفظ والمعنى[2].

وقد بيّن مقاصد تأليفه لنهاية الإيجاز فقال: «ولمّا وفقني الله لمطالعة هذين الكتابين التقطت منها معاقد فوائدها، ومقاصد فرائدها، وراعيت الترتيب مع التهذيب والتحرير مع التقرير، وضبطت أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم

[1] ينظر: فخر الدين الرّازي: نهاية لإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكرى الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1985، ص 74.

[2] ينظر: ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرّازي بلاغيا، دار الحرية للطباعة، منشورات وزارة الإعلام العراقية، بغداد 1977، ص 11-12. وينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 47.

في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الإطناب الممل، والاحتراز عن الاختصار المخل وسميته نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز»[1].

وكانت أوّل أهداف الرّازي هي بيان الإعجاز القرآني والذي وجده في علم البيان والفصاحة، فذكر أن القرآن معجز وإعجازه في فصاحته[2]، فهدفه ديني وأدبي. وبهذا فقد كان الرّازي جسرا بين الجرجاني وهو في بداية تأليف البلاغة وأوجها وبين السكاكي (تـ626هـ) وهو في نهاية تأليف البلاغة وفتورها، فلم يكن الرّازي ناقلا مقلّدا بل خالف الجرجاني في كثير من المسائل كما وافقه في كثير منها، وكان أوسع نظرا في موضوع اللّفظ والمعنى حيث التفت إلى دلالة اللّفظة المفردة، ودلاليتها المعنوية، وقرر أن الفصاحة عائدة إلى الدلالة اللّفظية. ولكن جوهر اللّفظ ودلالته الوضعية يفيدان الكلام كمالا وزينة وجمالا[3].

وتجدر الإشارة -هنا- أنّ الرّازي لم يأخذ عن الجرجاني وحده بل اعتمد على جمع من العلماء، وقد كان يذكر بعضهم في تفسيره أو مصنفاته الأخرى، منهم: "إبراهيم النّظام" (تـ 31 هـ)، حيث ناقش رأيه في الصرفة التي جعلها تفسيرا لإعجاز القرآن[4]، وكذلك "علي بن عيسى الرّماني"، ذكره في بحثه في المخارج وفي السجع، و"الخليل بن أحمد الفراهيدي" عند تناوله مخارج الحروف، كما ألمح إلى "أحمد بن يحيى الشيباني"، المعروف بثعلب، وذكر سيبوبه في بحثه عن التقديم والتأخير، وأورد اسم "الحريري" مرات عديدة، ونقل مقاماته، كما أورد اسم "الزمخشري"، ولخص رسالته في وجه الإعجاز في سورة الكوثر، وذكر " القاضي عبد الجبار" صاحب كتاب المغني في بحثه عن المتشابهات[5].

---

(1) فخر الدين الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 75.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 78.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 62 - 63.

(5) ينظر: المصدر السابق، ص 63.

كما نجد أنّه اعتمد على مؤلفات لبلاغيين لم ترد أسماؤهم، كما يرى شوقي ضيف منهم: "رشيد الدين العمري المعروف بالوطواط (تـ 573 هـ)، في كتابه "حدائق السحر في دقائق الشعر"، حيث أخذ عنه كثيرا من الآراء بدءا بالشرح وانتهاء بالشواهد[1].

كما اعتمد على "الخطابي" الذي ردّ على أصحاب الصّرفة، وكذلك أفاد من الرماني في تقسيم البلاغة كما أفاد من تفسير الزمخشري وكتبه الأخرى إضافة إلى هذا فقد نقل عن الأولين أمثال، "ابن جني والجاحظ والثعالبي والباقلاني وآخرين منهم كثير"، فكتابه الإيجاز لم يكن تلخيصا لكتابَيْ الجرجاني بل جمع إلى جانبه الكثير من آراء ومسائل من كتب بلاغية أخرى، ككتاب الواطواط والكثير من أفكار العلماء المعاصرين له والسابقين عليه[2].

وهو بهذا الجهد والجمع كان جامعا لحصيلة ثقافية، وحمولة معرفية كانت في عصره وقبل عصره، فهو عنوان لعصر المعارف في أوج ازدهارها حيث وصفه الصّفدي بقوله: «اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها لله لغيره: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحّة الذّهن، والاطلاع الذي لا مزيد عليه، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين»[3].

وقد تعرض شوقي ضيف لكتاب الرّازي بالنقد، فعاب عليه التقسيمات والتفريعات، ووصف أسلوبه الجاف الخالي من الذوق والجمال[4]. ولعل ما يراه شوقي من مآخذ هي في ذاتها حسنات تميّز بها الرّازي فتقسيماته جديدة لمعاصريه، كما أن أسلوبه يحمل أسلوب أهل الفلسفة والمنطق، فيقول ضيف: «بحيث تحولت البلاغة إلى علم جاف، وبحيث خرجت من وظيفتها الأصلية من تربية الذوق وإحكام الملكة الأدبية، وكأنّها لم تعد فنا من فنون الجمال، وإنّما أصبحت علما من علوم اللّغة مع ما يداخلها من التفلسف والمنطق وأقيسته

---

[1] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 63. وينظر: شوقي ضيف: البلاغة - تطور وتاريخ -، دار المعارف، مصر 1965، ص 285 - 286.

[2] ينظر: الرازي: المصدر نفسه، ص 64 - 67.

[3] الصفدي: الوافي بالوفيات، ج4، ص 248.

[4] ينظر: شوقي ضيف: البلاغة، تطور وتاريخ، ص 266 و288.

الصارمة الحادّة »[1].

إن ما يراه شوقي ضيف يعدّ شهادة تخدم موضوعنا في أنه جعل البلاغة علما من علوم اللّغة باعتماده المنطق والفلسفة فحوّلها من علم ذوقي إلى علم من علوم اللّغة: فقد حاول الرّازي أن يجعل البلاغة علما بحيث وضحّ المفاهيم ووضع الحدود بطريقة منطقية، مبينا عن مفاهيم علم البيان، واشتقاق أصوله، وذلك جليّ في أسلوبه التقريري لإيصال الفكرة، فهو لا ينسى أسلوبه المعتاد وهو أسلوب المناظرة: "سؤال وجواب". وهو وسيلة لتقرير القواعد و أسلوب المنهج التعليمي مع عرضه الشواهد والآراء واستناده على الحجج والدليل وتحديد المصطلح[2].

وإذا لمسنا الهدف من وراء تأليف الكتاب اتضحت لنا الصورة، في أنّ المسألة ليست بيانية فحسب بل دخلتها عناصر أخرى كعلم الجدل والكلام، والفقه[3] وذلك لإدراك الإعجاز القرآني، ومن ذلك تتضح الغاية وتظهر العلاقة الوثيقة بين الدلالة القرآنية والبلاغة التي سعى الرّازي لإظهارها في علاقة الإعجاز بالبلاغة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 286.

(2) ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرّازي بلاغيا، ص 97 - 99.

(3) ينظر: شوقي ضيف: البلاغة - تطور وتاريخ -، ص 286.

المبحث الثاني

نظرية المعرفة عند الرّازي

- نظرية المعرفة ومفهومها
- طرق المعرفة
- المعرفة والتّصوف
- الوجود الذهني والمثل الأفلاطوني

المبحث الثاني

نظرية المعرفة عند الرّازي

تتناول نظرية المعرفة البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها، وطرقها، وأدواتها وحدودها، ويتجه البحث إلى بيان كيفية العلم بالأشياء، أي طبيعة اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك وعلاقة كل منهما بالأخرى، وقد بحث أرسطو في وسائل المعرفة الأساسية والإمكانات المؤدية للمعرفة، فأسس علم المنطق وفَصَلَهُ عن بقية العلوم وظلت نظرية المعرفة ملتصقة به[1].

وقد انقسم الفلاسفة إلى مذاهب حيث إنّهم اختلفوا في مصدرها وطرقها: فيقرر العقليون أن العقل مصدرا لمعرفة اليقينية، وعند التجريبيون فمصدرها هو الحسّ، وعند بعضهم مصدرها الخبرة الحسية والمبادئ العقلية معا، أمّا عند الصوفية فمعرفة الله تكون بالقلب[2].

وكانت البداية عند العرب بالكشف عن مصادر المعرفة في القرآن الكريم الذي وجّه الإنسان إلى النظر والتأمل بأدوات الإدراك: "الحواس الخمس، والقلب، والعقل"، والبحث في المعرفة له صلة بالمنطق وعلم النفس غير أنه تميّز عنهما بشموليته وعموميته، وأصبح مبحثا مستقلا عنهما، كما نجد أن أوّل من دَرَسَ المعرفة في بحثه العلمي عن حدودها وأصلها ولم يفصلها عن المنطق والميتافيزيقا هو "جون لوك"[3]. وظهرت التفسيرات المتعددة للمعرفة واختلفت الآراء والمشارب في تناولها ممّا لا يسعنا ذكره في هذا المقام. وما دامت نظرية المعرفة أساس كلّ المعارف الإنسانية، فقد تناولها الرّازي في مؤلفاته دون أن يفرد لها كتابا خاصا، فقد جاءت مضامينها - تقريبا - في كل التصانيف التي تناولت الإلهيات كالمباحث المشرقية وأساس التقدس والمطالب العالية إضافة إلى تفسير الكبير.

- نظرية المعرفة عند الرّازي:

(1) ينظر: أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، دار الوفاء للطباعة، الإسكندرية 2000، ص 7.

(2) ينظر: أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 253.

(3) ينظر: مصطفى سامي النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، ط.4، دار قباء، القاهرة 2001، ص 44-45.

يمثل الرّازي اتجاها متميزا في نظرية المعرفة التي تجمع بين مجالين من أكبر مجالات الفلسفة الإسلامية، وهما: مجال الفلسفة الإسلامية ذات الاستلهام اليوناني، ومجال التصوف الذي يرجع إلى أصول إسلامية، فاستطاع أن يتوصل إلى طبيعة المعرفة، ومصادرها، وحدودها، وغايتها. فتَحَدَدَتْ بذلك الملامح العامة لنظرية المعرفة عنده: بأنّها مشائية في جانب وتوفيق بين المشائية وعقائد الإسلام من جانب آخر.

ونظرية المعرفة عند الرّازي كما يرى "الزركان" هي نظرية ابن سينا بغض النظر عن التفصيلات وحقائق الأشياء، وهي وإن تكن معلومة للناس، فإن العلم بها ممكن، وللرّازي في ضرورة المعرفة نظريتان:

- الأولى: أن المعرفة ضرورية لا كسبية، والإنسان مضطر عليها لا مختار.

- الثانية: أن المعارف كسبية لا ضرورية، ومن ثم فالإنسان مختار في كسب بعض المعارف[1]. ويقول في ذلك: «إنّ النفس في مبدأ أمرها عند الولادة خالية عن كل معرفة»[2]، فالنفس مستعدة للمعرفة وهو استعداد يحتاج إلى شيء آخر يكمله، وهو الإحساس بالجزئيات، وهو يُدَلل على قوله باعتماد نظرية الفيض التي اعتنقها ابن سينا مع فارق واحد بينهما هو أن ابن سينايرى أن "الفيَّاض" هو العقل الفعّال، وهو الله عند الرّازي[3] فيقول: «الفيّاض لتلك التعقلات والعلوم هو الله تعالى»[4]، وسيتشهد على ذلك بالآية الكريمة: **(واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ)**[5]. فالله هو الفيّاض عند الرّازي وهو العقل الفعّال عند الفلاسفة يقول: «أمّا عندنا فهو واجب الوجود تعالى»[6]، فهو يرتضي نظرية الفيض، ويوافق عليها كما هي عند الفارابي وابن سينا والغزالي.

---

(1) ينظر: محمد الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 634.

(2) الرّازي، التفسير، ج20، ص 89.

(3) الرّازي: المباحث المشرقية ج1، ص 345.

(4) نفسه.

(5) سورة النحل: آية 78.

(6) الرّازي: المباحث المشرقية، ج2، ص 513-514.

1 - طرق المعرفة عند الرّازي:

يعترض الرّازي على ابن سينا نظريته التي ترى أنّ الحدس يمكّن الإنسان أن ينتقل بالتعلم من التصورات والبديهيات إلى العلوم النظرية وبدون معلم[1].

ويرى الرّازي أن العلوم النظرية مركّبة من التصديقات النظرية، وهذه تنتهي إلى التصديقات البديهية، وهي لا تحتاج إلى معلم لأنّها مكوّنة من تصورات أزلية بديهية، وبالتالي فاجتماع هذه التصورات يفيد التصديقات البديهية التي تفضي إلى العلم النظري، والعلوم النظرية إذا تركّبت تنتج علوما نظرية أخرى، وكانت كلّ نفس قابلة لأن يحصل لها العلم النظري دون تعلم، ثم يفترض أنّ ثمة عوارض تَصْرف النّفس وتمنعها من التمتع بالحدس، ومنها: انشغال النفس بتدبير البدن...، ومعارضة الخيال...[2].

وهذه العوارض سبب في احتياج النفس إلى التفكير والتعلّم، ولم يُعمم ذلك على كلّ النّفوس لأن هناك النّفوس القادرة على التغلب على الشواغل وهي نفسه يحدث لها هذا الحدس محتجّا بالحديث النبوي: " كل مولود يولد على الفطرة "[3].

ويشكل التصوّر والتصديق الدّعامة المنطقية الأولى عنده لاعتماد نظرياته الكلامية عليها، وهي مستوى من الإدراك البشري.

ولعل ممّا قدمه الرّازي نتبيّن أن النفوس متفاوتة في درجة قبول المعرفة، كما يصرّح في مواضع عديدة، موافقا ابن سينا في أن النفوس مختلفة في الماهية: منها الذكية ومنها البليدة، حيث يقول: «الاستعداد الأصلي يختلف في الأرواح، فربّما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي شريف، وربّما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا، ويكون صاحبه بليدا ناقصا»[4].

ويختلف الرّازي في إظهار أداة المعرفة فيراها بوجوه متعددة فهي تارة القلب: الذّي

---

(1) ينظر: الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 491.

(2) ينظر: الرّازي: شرح الإشارات لابن سينا، ج1، ص 156-157.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص 157.

(4) الرّازي: التفسير الكبير ج13، ص 171.

هو محل العلم والمعرفة[1] وتارة أخرى هي الدماغ: الذي هو محل الفهم والعقل والحفظ والذكر فيقول: «إنّما كان إنسانا لأجل الفهم، والعقل والذّكر والحفظ ومحل هذه الأحوال هو الدماغ...»[2]. ويقسم وظائف القلب والدّماغ بقوله: «فللقلب المعرفة، والعلم، والجهل، وللدماغ الفكر، والوهم، والخيال»[3].

أما في حصول العلم النظري فيرى الرّازي أنّ حصوله يكون بعد النظر الصحيح إما بالعادة - كما يرى الأشعري- أو بالتولّد كما يرى المعتزله، ويرى الرّازي أنّه بالوجوب لا بالتولّد، وهو رأي يشبه رأي " الجويني، والباقلاني".

في الوجوب[4]. وكثيرا ما كان الرّازي يناقض نفسه، فيثبت رأي في موضع ثم ينفيه في موضع آخر، أو يناقضه، وهذا كما تبيّن راجع للمراحل التي مرّ بها، فهو يزعم أن المعارف كسبية كما يرها ضرورية ليست كسبية، ويحتجّ لهذه ولتلك بالأدلة والحجج.

خلاصة لهذه الآراء: فهو يقسّم التصورات والتصديقات إلى بديهية وكسبية، فمن التصورات البديهية كتصورنا معنى الحرارة والبرودة، ومن التصورات الكسبية تصورنا معنى "الجن، والمَلَك"، والتصديقات البديهية كقولنا: «أن النفي والإثبات لا يجتمعان، والتصديقات الكسبية نحو الإله واحد، والعالم محدث»[5]. ومنها، فالإنسان مختار في بعض العلوم، وغير مختار في بعضها، وهذا انطلاقا من مراتب العقول.

- النفس العاقلة ومراتبها عند الرّازي:

يقول الرّازي: «العقل نوعان: غريزي، وهو القوة المنهية (هكذا) للعلوم الكلية البديهية...، ومستفاد، وهو كمال حال هذه القوة ثم هذا المستفاد ضربان: ضرب يحمل للإنسان حالا بحال بلا اختيار منه، ولا يعرف كيف ومن أين حصل، وضرب يحصل

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ج23، ص 45.

(2) الرّازي: الفراسة، تحقيق مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة 1987، ص 82.

(3) الرّازي: التفسير، ج19، ص 149.

(4) ينظر: الرّازي: التفسير، ج4، ص 72. وج23، ص 6. وينظر: الزركان، الرازي وآراؤه الكلامية، ص 500.

(5) ينظر: الزركان: الرازي وآراؤه الكلامية، ص 500.

باختيار يعرف كيف حصل ومن أين حصل»[1].

ويجعل الرّازي للنفس العاقلة أربع مراتب انطلاقا من تفسيره للآية الكريمة: **(أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتًا، فَأَحْيَيْنَاهُ، وَجَعَلْنَا لهُ نُوْرًا يَمْشِي بِهِ فِيْ النَّاسِ، كَمَنْ مَثله فِيْ الْظّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)**[2].

المرتبة الأوّلى: استعداد النّفس لكافة العلوم والمعارف ويشار إليها في الآية (بالموت).

المرتبة الثانية: حصول العلوم البديهية الكلّية ويدلّ عليه قوله " فأحيبناه".

المرتبة الثالثة: تركيب البديهيات ليتوصل بتركيباتها إلى المجهولات النظرية إلاّ أنّ المعارف قد لا تكون حاضرة بالفعل، بل تكون بحيث متى شاء الإنسان استرجعها أو استحضرها، ويشار إليها "وجعلنا له نورا".

المرتبة الرابعة: وهي حضور المعارف بالفعل، وهي المرادة بقوله "يمشي به في الناس"[3].

ولا شك أن الرّازي يريد بهذه المراتب تلك التي أطلق عليها ابن سينا العقل النظري، وهو العقل الهيولاني: أي يكون مجرد استعداد للمعرفة، وهو موجود عند كلّ إنسان، قوة مطلقة.

والعقل الملكة: وهو أن يصير العقل الهيولاني عقلا بالملكة حين تحصل فيه المعقولات الأولى، وهي القضايا البديهية واليقينية، كمبادئ المنطق والبديهيات الرياضيات. أمّا العقل الفعّال: فهو حالة استعداد كامل ليدرك المعقولات الثواني بعد إدراكه المعقولات الأولى بالاستدلال والبرهان. أمّا العقل المستفاد: حين يصبح العقل بالفعل عقلا مستفادا، تتكشّف له المعقولات كلّها: ويستخدمها متى شاء، وهو أعلى مراتب العقل الإنساني[4].

---

[1] الزركان : الرّازي، ص 501.

[2] سورة الأنعام: آية 122.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج3، ص 171-172.

[4] ينظر: محمد زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة، بيروت 1989، ص 207.

وتتضح طرق المعرفة عند الرّازي من خلال هذه المراتب، وهي المعرفة الحسية والإدراك الحسي: وهي مرحلة الاستعداد لكافة العلوم والمعارف أو الهيولاني عند ابن سينا باعتماد الحواس.

والمعرفة العقلية: وهي حصول العلوم البديهية الكلّية، وتركيب البديهيات ليتوصل بتركيباتها إلى المجهولات النظرية، وهنا يتجلى الإدراك العقلي مع الإدراك الكلي للمعرفة باسترجاع الإنسان للمعارف واستحضارها، رغم عدم حضورها بالفعل. والمعرفة الاستشراقية: وهي حضور المعارف بالفعل، وهو أن تنكشف للعقل الفعّال، - كما يرى ابن سينا - المعقولات بحيث تكون حاضرة فيصبح العقل مستفادا.

2- المعرفة والتصوّف عند الرّازي:

اتبع الرازي طريق الغزالي في التصوّف، وهو يؤمن بأنّ المعرفة تتم بالمشاهدة والمكاشفة: « فعند مشاهدة هذه الحالة يفرّ العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق، فيشاهد في هذا الفرار سرّ قوله تعالى: **(فَفِرُوْا إِلَىْ الله)**»[1]، وقد قال في الوصول إلى معرفة الله: « ومَن عرف نفسه، عرف ربّه، ومن عرف نفسه بالضعف والقصور، عرف ربّه بأنّه القادر على كل مقدور، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربّه بالفضل والعدل، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال...»[2].

كما يرى أن العلم الحدسي، وهو الحاصل من غير طلب على أنه أفضل أنواع العلم وأشرف طريق من طرق المعرفة[3]. ويذكر في الآية الكريمة: **(إنّ ٱلله فَالِقُ الْحَب وَٱلنَّوَى...)**[4].

فيرى أن من الدلائل الدّالة على وجود الصانع، وكمال علمه وحكمته وقدرته تنبيها على أن المقصود الأصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية، وكل المطالب الحكمية إنّما

---

(1) سورة الذاريات: آية 50. وينظر: الرازي: التفسير، ج 13، ص 91 - 92.

(2) ينظر: الرازي: التفسير، ج13، ص 91 - 92.

(3) ينظر: الرّازي: التفسير، ج 25، ص 45- 46.

(4) سورة الأنعام: آية 95.

هو معرفة الله بذاته وصفاته وأفعاله[1]، فهو يُشيد بالاستدلال العقلي لمعرفة وجود الصانع بالدلائل العقلية، ويدعو إلى التدبر والتروي والتأمل لطلب معرفة الأشياء عرفانا حقيقيا تاما[2].

أ- الله والوجود والماهية:

الوجود عند الرّازي لا يُعرف لأنه بديهي، فالعلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود، وإن كان العلم بالمركب بديهيا، كان العلم بمفردات المركب بديهيا أيضا[3].

أما ماهية الله عند الرّازي فهي مخالفة للماهيات الأخرى لذاته المخصوصة لا لصفة أخرى[4]. ويرى أن: «هويته (أي وجوده الشخصي الذاتي) نفس حقيقته، ولا يشاركه غيره في هويته، ولا يشاركه غيره في حقيقته فلا يلزم وجوب وجود غيره بخلاف الأجسام فإن حقائقها مشتركة» [5].

وكثيرا ما يورد آراء ابن سينا في الوجود، وتختلف آراء الرّازي، فتارة يذكر أنّ الوجود مفهوم واحد، مشترك « الوجود زائد على ماهيات الممكنة»[6]، وتارة أخرى يرى أنّ: «الوجود خارج عن الماهية»[7].

وما نلمسه في مباحث الرّازي عن الذات الإلهية أنه لم يخرج بنتيجة لأنّ ذاته عزّ وجلّ فوق كل التصورات الإنسانية، وقد رأينا أنه نحا طريق القرآن في عدم التعمق في الأمور الإلهية في تفسيره الكبير رافضا الطرق الكلامية والفلسفية[8].

وما يمكن أن نلخصه في نظرته لمعرفة الله أنه اتبع طريق الفلاسفة والمتكلمين،

---

(1) الرازي: التفسير، ج13، ص 89.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ج15، ص 75.
(3) ينظر: الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 170.
(4) ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 112.
(5) الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 170 .
(6) الرّازي: المباحث المشرقية ج1، ص 23.
(7) المصدر السابق، ج1، ص 25.
(8) ينظر: الزركان: فخر الدين الرّازي، ص 184.

ويحصر الطرق في إمكان الذوات، وإمكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات، والمجموع من إمكان الذوات وحدوثها والصفات حدوثها، وأضاف طريقة أخرى هي: الإحكام والإتقان، وتتلخص هذه الطريقة في أن الإحكام أو النظام الموجود في هذا العالم يدلّ على علم فاعله وما يدل على علم الفاعل، فهو أولى بالدلالة على وجود الفاعل ذاته[1].

كما يرى أنّ معرفة الله تكون عن طريق الكشف والذوق، وذلك ما نجده في تفسيره الكبير، وهي طريقة المتصوفة، وطريق القرآن، وهو يرى أنّ الإنسان: «مادام مشغولا بمعرفة غير الله فهو محروم من الاستغراق في معرفة الحق»[2] وأن السعادة الحقة هي ترك الدلائل الحسية، والالتفات إلى عالم القدس والجلايا والروحانية فيصير« مخاطبا من الحق في الحق إلى الحق فيسمع من غير واسطته»[3]. وهو هنا يجعل للعلم الإلهي طريقان: طريق النظر والاستدلال، وطريق الرياضة والمجاهدة، وبيّن طريق الاستدلال، وهو إمكان الذوات والصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات[4].

ثم ينهي هذه المباحث بعد مراحل من عمره ملخصا رأيه الأخير بقوله: «واعلم أنّي بعد التوغل في هذه المضايق والتعمق في الاستكشافات عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام السموات والأرض على وجود ربّ العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل» [5].

ب- الوجود الذهني والمثل الأفلاطوني:

اختلف الرّازي عن الفلاسفة الذين يدّعون أنّ وجود الشيء زائد على ماهيته، وأن المثلث الكلّي لا وجود له في الخارج، وهو يرى أن الوجود نفس الماهية ويرفض المثل،

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 187.

(2) الرّازي، التفسير، ج 4، ص 199 .

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 134 - 135.

(4) ينظر: الزركان : فخر الدين الرّازي، ص 198.

(5) المرجع السابق، ص 199.

وهذا يَرِد في مباحثه المشرقية، فيحذو أرسطو والمشائية حيث اعتمد القول بالمثل الأفلاطوني[1]. كما كان ينفيه في مواضع أخرى من كتبه، ففي كتاب المباحث المشرقية، صرّح بالوجود الذهني حيث يقول: « يمتنع أن يكون الإنسان الكلّي موجودا في الأعيان لأنّ الإنسان مشترك فيه بين أشخاص، فلو كان موجودا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفا بالصفات المتضادة أعني، عِلْم زيد، وجَهْلُ بَكر، وطُوْلُ عمر، وقِصَرُ خالد »[2].

وقد بحث الرّازي في الكلّي والجزئي، وهو يريد أن يتخطى المرحلة الأرسطية إلى المرحلة الأفلاطونية والفكر الكلامي، فيورد للحيوان كلّي ثلاثة أمور، ثم يلخص كلّ واحد منها باسم خاص:

1- الكلّي الطبيعي: وهو موجود في الأعيان ومتى كان المركب موجودا، كان البسيط موجودا.

2- الكلّي المنطقي: هو نوع من مقولة المضاف وهو هل له وجود في الأعيان أم لا ؟

3- الكلّي العقلي: وهو المشهور، فهو الصورة الذهنية[3]. قالوا: «لأن الموصوف بالكلية موجود... وكل موجود فإمّا في الخارج أو في الذهن، والأوّل محال، لأن كل موجود في الخارج، فهو شخص معين متميز عن كل ما عداه، ولمّا بطل كون الكلّي موجود في الخارج ثبت أنّه في الذهن» [4].

وهو كثير التردّد في أقواله فمرة يرفض القول بالصورة الذهنية وأن الكلّي موجود في الخارج بالقوة لا بالفعل حسب نظرية أرسطو، كما يرى أن الكل موجود في الخارج وجودا فعليا. وقال في موضع آخر: « المثل المنقولة عن أفلاطون، أنه لابد في كل طبيعة نوعية من شخص باق أبدي سرمدي، ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود»[5]. ثم يقول

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 503.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 505.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 506.

[4] السابق.

[5] نفسه.

موضحا: «والمثبتون للصور الذهنية، أثبتوها منطبقة في الذهن، ونحن قد أثبتناها مُثلا قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلاطون» (1). وقد شاع رأيه الأوّل المؤيّد للمثل الأفلاطونية والمنكر للوجود الذهني غير أنه تراجع عن هذا الرأي، وأقرّ بالوجود الذهني، ويذهب إلى انتقاد المثل الأفلاطوني قائلا: «فإن كان موجودا، فإمّا أن يكون موجودا في الخارج، أو في الذهن، والأوّل باطل: لأن كلّ ما كان موجودا في الخارج، فهو شخص معين فلا يكون مجردا، والثاني باطل: لأنّ كلّ ما حصل في ذهن معين، فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا» (2)، وهو يجعل ذلك مشتركا فيه.

وما يوحي به هذا النّص أنّه لم ينف المثل ولم يعتنقه صراحة، فهو دائما مختلف النظر والرأي حسب المراحل المتعاقبة من عمره، ويُرجح الزركان فكرة المثل الأفلاطوني - حسب ما جاء في المطالب العالية - عكس ما يراه بعض الباحثين في نظريته الأرسطية المشائية والرواقية(3).

ولا شك أنّ دراستنا للرّازي ستقوم على فكرة "التصور الذهني" التي تقوم عليها الدّلالة، وقد حاولنا أن نأخذ بالرأي الذي اعتمده في كتابه التفسير الكبير باعتباره المرحلة النهائية من حياته الفكرية، وسنوضح ذلك في موضعه.

وما تناولناه هنا ما هو إلاّ تمهيد لعلم الدلالة اللغوي وهو بمثابة فلسفة اللغة أو كما تسمي "علم الدّلالة المعرفي" وهو جزء مهم وأساسي للحديث عن المستوى الدلالي، وبفضل اللسانيات تميزت الدلالة عن نظرية المعرفة.

ولم يَعُد تشكيل المفهوم هو المطلوب، ما دام هدف المفهوم هو بناء معرفة ما، وعلم الدّلالات ليس هو علم المفاهيم، والفرق بين الاثنين هو الفرق بين الموقف الفلسفي التقليدي والموقف اللّساني فحسب، لأنّ علم الدّلالة لا يؤدّي إلى تشكيل مكونات مفهومية تبني سياقا معرفيا واحدا، كما أن اللّسانيات تتمسك بالسّياق اللغوي وتراكيبه المختلفة.

---

(1) نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 507.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 508- 509.

المبحث الثالث

منهج الرّازي في التأليف والتفسير

- منهجه في البحث والتأليف
- منهجه في التفسير

المبحث الثالث

منهج الرّازي في التأليف والتفسير

1- منهجه في التأليف:

اعتمد الرّازي طريقة فريدة في البحث والتأليف حيث التزم التبويب والتقسيم، وهي طريقة ابتدعها في تأليف مصنفاته: فقد عرف الفخر الرّازي بدقة البحث، وشدة التحري، والنقد والتمحيص للآراء، كما تميّز بقدرته الخارقة على: «جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم أنه إذا عرض لمسألة كلامية أو مشكلة فلسفية يقدم وجهات النظر المختلفة (...) مع ربط محكم لكلّ ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يَجُرُّ الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية في عرضه لها دون أن يفلت منه زمام الموقف، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ويدافع عنه...»[1].

يتجلى لنا من خلال هذا القول منهج الرّازي المنطقي في تقصي المسائل، ووجهات النظر المختلفة، وموضوعاته المتشبعة في شتى العلوم. وقد أورد "صالح الزركان" مؤلفاته وقسّمها إلى: كلامية، وكان فيها متأثرا بالأشعرية، ففي مصنفه "المباحث الشرقية" تأثر بالفلسفة المشائية[2]، وخاصة بابن سينا، وفي " الملخص" اقترب من أفلاطون، ونقد الفلسفة بأنّها: « مادة الشكوك والشبهات»[3]. واستمر في الاتجاه الأفلاطوني، ورجع لعلم الكلام في بعض كتبه "المطالب العالية"، جمع بين الكلام والفلسفة، وسماه "العلم الإلهي" بمقابل الكلمة اليونانية "أوثولوجيا".

وخالف في ترتيب مؤلفاته المعهود من علماء عصره، ويقول الرّازي في "نهاية العقول في دراية الأصول" مبينا طريقته في بعض مؤلفاته: «إنّ كتابي متميّز عن سائر

---

(1) الرّازي: المباحث المشرقية، ت ح: محمد المعتصم بالله البغدادي: دار الكتاب العربي، (ط.1)، بيروت 1990، ج1، ص 16.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 40-41.

(3) نفسه.

الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة: أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمّق في بحار المشكلات على وجه يكون لانتفاع صاحب كل مذهب بكتابي ربّما أكثر من انتفاعه بالكتاب الذي صنّفه أصحاب ذلك المذهب...»[1].

اعتمد التبويب والتقسيم والتفريع وكان في هذا المنهج مبتكرا مخترعا، فهو أوتي قوة في الفكر، وبراعة في البحث والاستقصاء، ومنه ما ذكره "الصّفدي": «يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها، وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدل بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذّ عن تلك المسألة فَرْع له بها علاقة، فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل...»[2].

وُفِقَ الرّازي في منهجه، بالرغم من صعوبة المسائل التي أوردها، وتَشَعُب فروعها بأسلوب علمي تقريري خال من الزخرف اللفظي، مركزا على التأصيل والتفريع، والاستطراد، فانفرد بالتصنيف والتأليف، واجتهد في التأويل والتلخيص، ويثبت ما لم يقف عليه أحد ممّن تقدمه، يقول في المباحث الشرقية: « يكون الترتيب على أن نفصل المطالب بعضها عن بعض ثم نردفها إمّا بالإحكام، وإمّا بالنقض ثم نذيّلها بالشكوك المشكّلة والاعتراضات المعضلة ثم نتبعها إن قدرنا بالحلّ الشافي، والجواب الوافي، وربّما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور، وينقض كلام الجمهور...»[3].

ومن ثنايا حديثه نتبين، كثرة مباحث الرّازي، في سوق الجدل والحجاج في علم الكلام، مخالفا ومفندا مع إعطاء الحلول الكافية: «فإنّي إنّما أوردت من كلّ كلام زبدته، ومن كلّ بحث نقاوته (...) وإن كنا بالعاقبة نَرُدّ على كلّ رأي ونزيِّف كلّ رواية سوى ما اختاره أهل السُّنة والجماعة، ونبيِّن بالبراهين الباهرة، والأدلة القاهرة، أنّ ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة...» [4].

---

(1) الرازي: المباحث الشرقية، ج 1، ص 41. وينظر: فتح الله خليف: فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر 1969، ص 9 - 8.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ص 80.

(4) المصدر نفسه، ص 39- 40.

وهو إذ يمارس بحثه بمبدأ المنطق التجريبي الأرسطي، يهيئ الفكر ليدرك تحصيل العقيدة أو المعرفة من المدركات الحسية إلى المجردات أي المدركات العقلية[1].ويجدر القول أنّ منهجه العام تمثل في التفسير الكبير، الذّي شمل جل المسائل النقلية والعقلية الدينية والكلامية والنفسية، والعلمية.

ويقول الرّازي مبينا لهذه الطريقة في تآليفه: « نفصّل المطالب بعضها عن بعض، ثم نُردفها إمّا بالإحكام، وإمّا بالنقض، ثم نذيّلها بالشكوك المشكلة، والاعتراضات المعضلة، ثم نتبعها إن قدرنا بالحلّ الشافي، والجواب الوافي (...) وربّما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور»[2].

وقد التزم الرّازي في استدلالاته مبدأ التجربة والمنطق التجريبي مع المنطق الأرسطي، وهو منهج يتظافر فيه الإدراك الحسّي مع الإدراك العقلي ويدلّل على ذلك حين يفسّر آيات التأمل والنّظر مؤكدا على أنّ المدركات العقلية معصومة باستنادها إلى أصولها، وأسسها ومقدّماتها التي هي المدركات الحسّية[3]. كما يعترف بأنّ للعقل حدودا يقف عندها وأنّ العقل ليس وحده طريقا للمعرفة: كما أن للنظر أبعادا يقف عندها.

ولقد كان منهج الرّازي في تقسيم موضوعاته البلاغية يعتمد التبويب والتفريع حيث جعله أبوابا وفصولا وأركانا وأطرافا وأجزاء، وقد كان يعرض للفصاحة متناولا اللّفظة المفردة من جوانبها المتعددة، ثم تناولها وهي مقترنة بغيرها، ثم بحث في الدّلالة المعنوية للكلمة المفردة وللكلام المركب، وانتهى بالحديث عن نظم الكلام، فكان منهجه متماسكا متكاملا[4]، وهو ما يجعل التمييز واضحا بين كتابه "الإيجاز" و"الدلائل والأسرار" للجرجاني الذي بدى غير مرتب مع تكرار لكثير من الآراء في مواضع مختلفة.

وسيطرة النّزعة العقلية على أسلوب الرّازي في تحديد المصطلحات البلاغية، حيث

---

(1) ينظر: عبد العزيز مجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ط 2، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس 1980، ص 87.

(2) الرّازي: المباحث المشرقية، مج 1، المقدمة.

(3) ينظر: عبد العزيز المجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 87.

(4) ينظر: الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 47.

اختلف عن الجرجاني في معالجة كثير من موضوعات البلاغة. ونرى أنّ هذا الكتاب يشتمل على مقدمة وجملتين، وجعل الرّازي مقدّمته في فصلين: الأول: في أنّ القرآن الكريم معجز، وأنّ الإعجاز في فصاحته. الثاني: في شرف علم الفصاحة.(1)

ويقرّ الرّازي في كتابه، أنّه وجد "عبد القاهر الجرجاني" قد توصّل إلى استخراج أصول علم البيان: «وقوانينه ورتب حججه وبراهينه، وبالغ في الكشف عن الحقائق والفحص عن لطائفه ودقائقه، وصنّف في ذلك كتابين أحدهما "بأسرار البلاغة" وثانيهما "بدلائل الإعجاز"، جمع فيهما من القواعد الغريبة والدّقائق العجيبة، والوجوه العقلية والشّواهد النقلية، واللّطائف الأدبية والمباحث العربيّة ما لا يوجد في الكلام منْ قبلَه من المتقدّمين، ولم يصل إليه غيره أحد من العلماء والرّاسخين».(2) وقد أطال الرّازي النّظر في هذين الكتابين، وبعد فحص وبحث وتدقيق فيهما قال عن الجرجاني: «و لكنّه -رحمه الله- لكونه مستخرجا لأصول هذا العلم وأقسامه، وشرائطه، وأحكامه، أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب، وأطنب في الكلام كلّ الإطناب ».(3)

فقد أعلن الفخر الرّازي في مقدّمة هذا الكتاب عن المنهج والهدف من وراء تأليفه مُعوِّلا على تنظيم ما صنّفه الجرجاني في كتابيه "أسرار ودلائل"، وهذا لِمَا وجده فيهما من إكثار مملّ، و من إهمال في رعاية ترتيب الأصول والأبواب، ومن إطناب في الكلام.

وكان يريد من وراء هذا المنهج البلاغي أنْ يبحث في إعجاز القرآن، فتحدّث عن عجز العرب في معارضة القرآن الكريم للمزايا التي ظهرت لهم في نظم القرآن والبدائع التي راعتهم في مبادئ الآيات ومقاطعها(4)، ومن مبادئ الإدراك لهذه الروعة، البحث في موضوعات البلاغة، حيث يقول: « وجب على العاقل أن يبحث في تلك المزايا والبدائع، ما هي؟ وكم هي؟ وكيف هي؟ ولا يمكن ذلك إلاّ بالبحث عن حقيقة المجاز والحقيقة

(1) ينظر: المصدر السابق، ص 43- 42.

(2) المصدر نفسه، ص 74 - 75.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 83.

والاستعارة والتشبيه، والتمثيل، وحقيقة النّظم، والتقديم والتأخير، والإيجاز، والحذف، والوصل والفصل، وسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر».[1]

ويتضح هدف الرّازي الدّيني في منهجه البلاغي بقوله: «ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة...»[2]، فالعلم الباحث عن حقيقة الفصاحة عند الرّازي: هو «البحث عن جهة دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم بالتفصيل والتحصيل، ويكون صاحبه مترقيا في ذلك من حضيض التقليد إلى أوّج التحقيق، وذلك مالا شرف وراءه، ولا رتبة فوقه».[3]

ويتضح لنا هدف آخر ميّز منهجه وهو الهدف التعليمي، حيث نلاحظ أنه يورد أقوال من سبقه من العلماء، ثم يجيب عليها، بأسلوب تقريري غايته إيصال ما يقوله إلى ذهن القارئ وإفهامه، فيقول: «احتجّ أصحاب اللّفظ بأن قالوا: إنّا لا نعقل التّرتيب والنّظم في المعاني إلا بواسطة حصولهما في الألفاظ، فلو كان حصولهما بما في الألفاظ تابعا لحصولهما في المعاني لزوم الدّور»[4]، ثم يجيب على هذا بقوله: «والجواب أنّ هذا القائل نسي حال نفسه، واعتبر حال السامع وذلك لأنّه أولا ينتظم الكلام في ذهنه ثم يعّبر عنه بلسانه».[5]

ويتضح هدفه التعليمي كذلك، بقوله: «قالوا ممّا يدلّ على أنّ الفصاحة عائدة إلى الدّلالات اللّفظية، أنّا نرى أنّ اللّفظة المستعملة في كلام قد تفيد نوع فصاحته، وبراعته، ثم إذا أبدلناها بمرادفتها لم نجد تلك البراعة»[6].

وأسلوب المناظرة الذي يتبعه الرازي، هو وسيلة يقصد من خلالها الوصول إلى تثبيت القاعدة و تقريرها، وهذا هو أسلوب المنهج التعليمي في حدّ ذاته حيث نجده ذهب إلى

---

(1) السابق.

(2) نفسه.

(3) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 83 - 84.

(4) المصدر نفسه، ص 101.

(5) المصدر نفسه، ص 102.

(6) نفسه.

معالجة المصطلح البلاغي بعرض الآراء والشواهد لسابقيه، ومن ثمّ يُجيب عليها إمّا مبطلا قول من سبقه أو موافقا له، وبإتباعه لهذا الأسلوب الذي يقترن بالحجّة والبرهان، يَخْلُص إلى القاعدة، وتحديد المصطلح[1].

ومن المعلوم أن هناك عدة طوائف قد شاركت في نشأة البلاغة وتطورها في بيئات مختلفة، وكان نتيجة لهذه البيئات المختلفة، وتلك الطوائف المتعددة أن تبلورت البلاغة في اتجاهين مختلفين، فنشأت مدرستان بلاغيتان هما: المدرسة الأدبية التي تستعمل المقاييس الفنية في الحكم على النصوص الأدبية، وترجعه إلى الذوق والإحساس الفني، وأسلوب كتبها سهل ميسور لا تعقيد فيه ولا عناء لقارئه.[2]

أما المدرسة الثانية، فهي المدرسة الكلامية التي تصدر أحكاما عقلية باستعمال أساليب الفلسفة والمنطق في تحديد الموضوعات وفي تقسيمها وحصرها[3]، وبما أنّ الرّازي كان من أهم أعلام هذه المدرسة، فإن منهجه المتبع في مؤلفة " نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، هو منهج عقلي، فلسفي محظ، حيث نجده اهتم في هذا المؤلف بالتعريف والتحديد والتقسيم المنطقي للمباحث البلاغية، وهذا التعريف جاء جامعا مانعا، وكذا استعمال الطريقة الفلسفية المنطقية في تحديد الموضوعات وتقسيمها وحصرها، والاستعانة بالألفاظ والمصطلحات الفلسفية، والمنطقية في تناول الموضوعات، فقد اهتم بالضبط والحصر المنطقيين في معالجة المباحث البلاغية في هذا الكتاب. والتي طبّق لها وهو يفسِّر النّص القرآني. وسنبَيّن الجديد في فكره البلاغي - في فصل لاحق -، وعلاقة ذلك بالدّلالة، وأنّه لم يكن مُلَخِصا لكتابَيْ الجرجاني ومتبعا له فحسب، بل كان مبدعا في كثير من المسائل اللّغوية والبلاغية.

2- منهجه في التفسير:

لقد أراد الرّازي- كذلك - بتفسيره الكبير "مفاتيح الغيب" بيان وجوه الإعجاز القرآني

---

[1] ينظر: ماهر مهدي هلال: فخرالدين الرازي بلاغيا، دار الحرية للطباعة، بغداد 1977، ص 97 - 99.

[2] عبد القادر حسين: المختصر في تاريخ البلاغة، دار غريب، القاهرة 2001، ص 14.

[3] سعد سليمان حمودة: دروس في البلاغة العربية، ص 90.

فيقول: «اعلم أنّ الناس اختلفوا في أنَّ القرآن معجز من أي الوجوه ؟، فقال بعضهم: إنه معجز لاشتماله على الأخبار عن الغيوب الماضية، والمستقبلية، وهذا هُو المراد من قوله: **(تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ)**[1]، ومنهم من قال: إنّه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة وإليه الإشارة بقوله: **(وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ)**[2]» [3].

ويعترف الرّازي في كذا موضع سبب اعتنائه بالعلوم العقلية في تفسيره بقوله: «فثبت أنّ القرآن مشتمل على تفاصيل جميع العلوم الشريفة، عقليها ونقليتها، اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب، فكان ذلك معجزا وإليه الإشارة (وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْء)»[4].

وبذلك يجمع الرّازي بين الإحصاء والعرض، البيان والتفصيل والتفريع مستخلصا ذلك من النّص القرآني، ذاكرا الإشارات الخفية، فاحتوى تفسيره كل علم، ديني، وعقلي، ونقلي، وعقدي، وتضمّن كلّ مذهب وفرقه، وهو علم كوني، صوّر الأفلاك والأجسام والنبات والجماد... وهو كتاب لغة وأدب وأخبار وتصوف[5].

فقد حاول أن يبرز الوجه الحقيقي للإعجاز القرآني المتمثل في الآيات العلمية والكونية، فألفّ تفسيره هذا محاولاَ أنْ يختلف عما جاء في الكشاف للزمخشري، وردًا لمذهب الكرمية مفندا لأصناف التأويل التي جاء بها. ويمكن أن نجمل أهم ما يتميز به منهجه التفسيري، وهو يبحث عن دلالات الآيات القرآنية للوصول إلى مرادها ومعناها، كما يأتي:

- اعتماده على الشواهد النّحوية واللّغوية معتمدا على أئمة العربية في النحو والبلاغة، أمثال: "الزجاج، الكسائي، الجرجاني، الزمخشري...".
- اعتماده على الشواهد الشعرية لتفسير المفردة، والتركيب، والأسلوب.

---

(1) سورة يوسف، آية: 111.

(2) سورة يوسف، آية: 111.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج 18، دار الكتب العلمية ط 2، بيروت 2004، ص 182 - 181.

(4) الرّازي: التفسير، ج 20، ص 80 .

(5) ينظر: عبد العزيز المجذوب: الرّازي من خلال تفسيره، ص 73- 74.

- ذكره لأسباب النّزول، واعتماده على القراءات وأصول الفقه، واستناده إلى علم أحوال البشر، وذلك يظهر جليا في تحليله النفسي والخلقي والفطري للإنسان: فحلّل الخوف والكبر والغضب، وصوّر نوازع النفس على ضوء الفلسفة اليونانية، وعلى ضوء تعاليم الإسلام[1].
- وهو يعتمد رأيّ أهل السُّنة، فيردُّ على المعتزلة بذكر أقوالهم وتفنيدها، ويذكر أحكام مذاهب الفقه مُرَوجًا - غالبا - لمذهب الشافعي بالأدلّة والبراهين[2].
- تفسيره المفردات تفسيرا دقيقا: مُحَدِدًا المعاني وشارحًا للعبارات معتمدا على معناها الحقيقي، ومستندا إلى معناها المجازي.
- ذكره للدخيل في القرآن والحديث.
- اتباعه للمعنى المرادف والتام للآيات.
- تعدد مباحثه في الصرف، الاشتقاق، الحذف، الإبدال، القلب، الإدغام، وكلّ ما يتعلق ببناء القاعدة المعتمدة على السّماع، والقياس.
- ذكره شواهد من غريب مفردات الشعر، وشرحها.
- ترجيح رأي نحوي أو ظاهرة صرفية.
- اعتماده على علم المناسبة، وحرصه على التماسك بين معاني الآيات، فكان معنى الآية أو الدّلالة القرآنية هي المطلوب الأوّل حيث يتبين مفادها الأصلي، واقفا على التراكيب حسب قوانين العربية، ونكت بلاغتها مقتصدا بغير إسراف ثم يذهب في تتمة المعنى وتوسيعه ذاهبا مذهب الإبانة والتفصيل، مجتهدا في ربط أجزاء الكلام، وإحكام تسلسل المعاني، والتنبيه على تولد بعضها من بعض حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب فلسفية، ومسائل علمية يسوقها حينئذ على أنّها تتمة لسلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكم وجه من الربط[3].
- اعتماده التأويل دون مغالاة كالفرق الكلامية، ونجده يقرر ذلك بقوله: «وإنمّا حسن تفسير

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 68.

(2) ينظر: السيد عبد الغفار: النص القرآني وضرورة التفسير، ص157- 158.

(3) ينظر: الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، ط2، تونس 1972، ص 114-115.

لفظ معين لشيء معين إذا حصل بين ذلك اللفظ وبين ذلك المعنى مناسبة. أمّا إذا لم تحصل هذه الحالة كان ذلك التفسير فاسداً...»[1].

ذلك كان منهجه في تفسيره الذي يعدّ أهم آثار الفكر الإسلامي فجمع كلّ شيء مع التفسير وليس كما اعتقد ابن تيمية: «فيه كلّ شيء إلاّ التفسير»[2]، وقال عنه ابن خلكان: «جمع فيه كلّ غريب وغريبة»[3]، فتفسيره متميّز حتى صرّح فيه الرّازي نفسه بأنّه يمكن استنباط المعاني الكثيرة من الألفاظ القليلة[4]، وأنّ عبارة "أعوذ بالله" يمكن أن يستنبط منها آلاف المسائل الحقيقية واليقينية، وهذا ليس ببعيد عن قدرة الرازي وسعة علمه ومعرفته ونجد في تفسيره ربط محكم، ويظهر ذلك في اهتمامه ببيان المناسبات بين آيات القرآن وسوره، ويذكر أكثر من مناسبة، كمناسبة الكلمة في موضعها، ومناسبة الآية في السورة، ومناسبة السورة بما قبلها وما بعدها[5].

وبذلك استطاع أنْ ينظر من خلال تفسيره نظرة متكاملة تمثل وحدة موضوعة متجمعة متماسكة الأعضاء على اختلاف أغراض الآيات ضمن مختلف السور، وهذه الوحدة تتمثل في أصول بيّنها القرآن: "الإيمان ووحدانية الله، نبوة محمد، صدق المعاد، والقضاء والقدر..."[6]، وهو يرى بأنّ القرآن أصل العلوم كلها، فأورد مختلف المباحث في مفاتيحه: جمعا، وشرحا، وإطنابا، ولم يهمل شاردة ولا واردة إلاّ وأتى عليها، حتى تأخذ حقها شرحا وتفصيلا. ويعلل الرازي عن هذا المنهج التفسيري، قائلا: « وليس لأحد أنْ يُعِيبَنَا فيقول: إنّكم تكررون هذه الوجوه (ويقصد من ذلك ردّه على المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار) في كلّ موضع. فإنّا نقول: إنّ هؤلاء المعتزلة لهم وجوه متعددة في تأويلات الجزاء، فهم

---

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج20.

(2) الصفدي: الوافي بالوفيات، ج4، ص 254.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص 381.

(4) الرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 4.

(5) ينظر: السيد عبد الغفار: النص القرآني وضرورة التفسير، ص 157.

(6) ينظر: عبد العزيز مجذوب: المرجع السابق، ص 92.

يكررونّها في كلّ آية، فنحن أيضا نُكرر الجواب في كلّ آية»[1].

وفي مسلك التأويل في تحديده للدّلالة، فهو يأخذ من إشارة النّص، وفهم ما تجرّ إليه من المعنى ليصل إلى القصد مستندا على الدليل والبرهان في البحث عن المعنى الثاني وهو يقرِب التأويل من الدّرس البلاغي[2]. ولا يتعسف في التأويل، متبعا طريق القرآن والسنة، فيقول: « وإنّه لا يصحّ تأويل القرآن إلاّ في حدود ألفاظه...»[3].

فهو يسلك طريق التأويل ولكنه لم يكن مغاليا كالمعتزلة، ولكنه متأثر بالأشعري في حربه مع الطوائف آخذا بالتفسير العلمي معتمد على العلوم متأثرا بالغزالي[4]. وقد وضع منهجه وفق مبادئ بيّنها وحثّ كل مفسِّر أن يأخذ بها، فقال: « إنّ على المفسّر أنْ لا يكتفي بسرد الأقوال بل عليه أن يرجح ويبيّن ما يراه حقا...»[5]. وهو يؤكد على الأخذ بما ورد في القرآن والسُّنة في سرد أخبار وقصص الأنبياء والرسل، والشعوب، والملوك[6]. ولذلك وقف الرازي متحرزا في تأويل الآيات خشية أنْ يُحَّمِلَها من المعاني ما ليس مراد الله تعالى.

يظهر- في منهجه التفسيري - جهده اللّساني والدّلالي، فهو يعرض لأسباب النزول ويبين أوجه القراءات المختلفة، ثم يحقق في النواحي اللّغوية والنّحوية والبلاغية، ثم ينظر في المباحث الفقهية أو الأصولية، ويذكر ما ورد في لفظة من ألفاظها من تفسير نقلي باعتماد الحديث النبوي، والأثر المروي عن الصحابة أو حكمة، كما يعرض للناسخ والمنسوخ أو مصطلحات الحديث من تواتر وآحاد وما يتبع ذلك من جرح، وتعديل، وإسرائيليات بالتفنيد والنقض، وغيرها من التحقيقات حسب المناسبات.

وهذا تمثيل مُجْمَل مع نموذج من منهجه التفسيري، وهو يمثّل في حقيقته جهده اللّساني

(1) الرازي: التفسير، ج 13، ص 147.

(2) ينظر: السيد عبد الغفار: النص القرآني وضرورة التفسير، ص 158.

(3) الرازي: التفسير، ج 7، ص 191.

(4) ينظر: محمد الفاضل بن عاشور: المرجع السابق، ص 127-128.

(5) الرازي: التفسير، ج 2، ص 25 - 26.

(6) المصدر نفسه، ج 20، ص 8.

والدّلالي في شرحه وتفسيره للآيات القرآنية: فهو غالبا كالآتي:

أولا: يتحدث عن تسمية السورة. ثانيا: عن موضع نزولها. ثالثا: عن ذكر الفضائل المأثورة في شأنها. رابعا: عن الأسرار العقلية المستنبطة منها. خامسا: عن الأسرار الفقهية المستنبطة منها

شارحا إياها آية آية، ولفظة لفظة، بل حرفا حرفا، ويفرع المسائل من كلّ كلمة ليبيّن الاستفهامات والفوائد والنِّكت مستطردا ومستنبطا، ثم يتناول السورة كاملة مستنبطا أسرارها[1].

- وهذا **نموذج** من تفسيره للآية الكريمة:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي ٱلأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّبًا وَلاَ تَتبِعُوْا خُطُوَاتِ الْشَّيْطَانِ، إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِيْنٌ، إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ، وَأنْ تَقُولُوْا عَلَى اللهَ ما لاَ تَعْلَمُونَ)[2].

من خلال تفسير الآية يعتمد على مسائل أو مباحث حسب ما تحمل من دلالات:

ويوضِّح التفريعات الآتية:

« اعلم أنّه تعالى لما بيَّن التوحيد ودلائله... »[3].

ثم يُفصِّلها عبارة عبارة، أو لفظة لفظة، وأحيانا حرفا حرفا. وقسّم قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي ٱلأَرْضِ...)**، إلى أربع مسائل:

المسألة الأولى: أسباب النزول. المسألة الثانية: في الشرح اللّغوي: " الحلال، المباح...".

المسألة الثالثة: في الإعراب، شارحا مسألة نحوية...

وهكذا يستطرد مفصلا المسائل المختلفة التي تتعدد حسب الآية، وما تتطلبه من مباحث، وأقوال كثيرة.[4]

وعند تناول لقوله عزّ وجلّ: **(اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَيُّ اَلْقَيُّومُ لاَتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَنَوْمٌ...**

---

(1) ينظر: عبد العزيز مجذوب: المرجع السابق، ص 95.

(2) سورة البقرة : آية 168- 169 .

(3) الرّازي: التفسير، ج 5، ص 2.

(4) ينظر: السابق.

وَهُوَ اَلْعَلِيُّ اَلْعَظِيمُ).[1] يفسرها، فيقول: «اعلم أنّ عادته سبحانه وتعالى في الكتاب أنّه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض، أعني علم التوحيد، وعلم الأحكام، وعلم القصص، والمقصود من ذكر القصص، إمّا تقرير دلائل التوحيد، وإمّا المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف»[2].

ثم يشرح كل علم في المسألة، ويفسّر كلمة "الله" و"الحيّ القيّوم": مفرِّعا ذلك إلى البراهين العقلية والنّقلية، واللّغوية. وعرض أربعة أقوال للفظة "الكرسيّ":

1-الصحابة: « ابن عباس: الكرسيّ، موضع القدمين أو ملك آخر عظيم الروح.

2- المراد بالكرسي السلطان، والقدرة، والملك...

3- هو العلم لأنّ العلم موضع العالم...

4- القفال[*]: تصوير عظمة الله وكبريائه...»[3].

إذن، يكشف منهج الرّازي عن مميزاته في التأليف والبحث والتفسير، وقد كان له الفضل في ظهور المنهج القرآني العلمي، كما يعتبر عمله التفسيري عملا موسوعيا ضمّ كلّ العلوم، فهو متفرِّد في منهجه التصنيفي والتفسيري.

---

[1] سورة البقرة: آية 255.

[2] الرّازي: التفسير، ج 7، ص 3 - 4.

[3] الرّازي: المرجع نفسه: ص 12 وما بعدها.

[*] القفال: كان على مذهب الكعبي، وكان حسن التفسير، دقيق النظر في تأويلات الألفاظ، مبالغ في تقرير مذهب المعتزلة، عن التفسير، ج 7 ، ص 10 .

المبحث الرابع

منهجه اللّغوي

- مميزات منهجه اللّغوي
- منهجه في السّماع
- منهجه في القياس
- منهجه في القراءات

المبحث الرابع
منهجه اللّغوي

- مميّزات منهجه اللّغوي:

يعتبر منهجه في التفسير، منهجا غريبا، بين مناهج المفسِّرين في شكله ومضمونه، وهو منهج يدلّ على سعة إطلاع الرّازي، وقدرته على النقد والتحليل، وكثير من الدارسين لم يستسغ منهجه اللّغوي، فمنهم من رآه أنّه لا يدلّ على منهج لغوي سليم في نقد الأساليب النّحوية وأصولها التي تعتمد على الحسّ اللّغوي، والشواهد الفصيحة ومدى صحتها وشيوعها: حيث اعتمد الرّازي على الأقيسة والمقدمات والنتائج المنطقية[1]، وهذه النظرة أدّت بالكثير إلى انتقاده حتى قال عنه ابن الأثير: «وكانت له اليدّ الطُولى في العلوم خلا العربية»[2].

ولا شك فهذه النظرة إلى منهجه كانت نقطة تميّزه، فمنهجه اللّغوي واسع متعدد الوجوه في تفسيره الكبير خاصة، أمّا منهجه في كتبه الأخرى، فقد كان واضحا في المحصول، كما يظهر منهجه اللّغوي البلاغي في نهاية الإيجاز وهو يعرض فيه لفنون البلاغة والبيان بطريقة التبويب والتقسيم معتمدا على الطريقة المنطقية. ولعلّ هذا الاتساع كان سببه اتساع علومه وتنوعها.

أمّا منهجه المتميّز فهو ما ظهر جليّا في تفسيره "مفاتيح الغيب" وتفرّع هذا المنهج: إلى منهج نحوي، ومنهج دلالي: فمنهجه الدّلالي يظهر في تَقَصِّيه لتطوّر المفردات ودلالتها وذلك في التفسير وكذلك كتاب "النّبوات، المحصول، أساس التقديس، شرح أسماء الله الحسنى" معتمدا على إظهار الدلائل والحجج المُقنعة للرّد على الفرق الكلامية، وهو ما يحتاج إلى منهج دلالي لتوضيح الدّلالة، وإعطائها معناها المقصود خاصة في ذكره لصفات الله وخلقه وغيرها من مسائل الإلهيات. كما نجده يحرص على المعنى الفرعي للفظة التي

---

(1) ينظر: إبراهيم عبد الله رفيدة: النّحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية، ط3، بنغازي 1990، ج 2، ص 804.

(2) ابن خلكان : وفيات الأعيان، ج 4 ، ص 42 .

توافق سياق الآية الكريمة متحريّا الدّقة والعمق، ذاكرا أصلها ومراحل تطورها من خلال التركيب، مما يوافق كلام العرب بادئا بالمعنى الحقيقي ثم المعنى المجازي[1].

أمّا منهجه النّحوي فقد ظهر في المباحث النّحوية التي ضمَّها تفسيره وإنْ لم تكن الطابع المميز، وهو يطبعها بطابعه المنطقي العقلي ويخضعها لمنهجه في ذلك ويُعمل فيها رأيه مؤيدا أو معارضا، وهو كثير النقد لأصول النحويين وفروعهم خصوصا مدرسة البصرة [2] حتى قيل عنه: «وله مآخذ جيدة على النّحاة»[3].

ويمكن أن نحصر سمات هذا المنهج في النقاط الآتية:

- تَناول الرّازي أبوابا ومباحث من النّحو بعناوينها في حيز خاص بها من تفسيره، وكأنّه كتاب نحو مستقل.
- مَيلُه إلى أقوال الكوفيين وتزكيتها، ومناقشته أقوال النّحويين وإبداء رأيه فيها معتمد على منهجه العقلي.
- اعتماده في تخريجات الآيات على النّحويين المفسّرين: " كالفرّاء والزّجّاج، وأبي علي الفارسي، والواحدي، والزمخشري"[4].

وكثيرا ما يبدي رأيه ناقدا أو معارضا أو مؤيدا، وهذا يدلّ على مرجعيته اللّغوية والنّحوية، وتمكنه من علم العربية، وإتقانه لها حتى برّ فيها علماءها كسيبويه وغيرهم. فهو كثير النقل عنهم وخاصة الزّمخشري.

وكثيرا ما كان يميل إلى المذهب الكوفي، ويعتّد به ويظهر ذلك في القراءات وهجومه على نحاة البصرة، فمثلا عندما فسَّر الآية الكريمة: **(فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ)**[5]: عرض لرأي البصريين والكوفيين، متناولاً صيغة التعجب **"مَا أَفْعَلَهْ"** فقال: «فيها مذاهب: القول

---

[1] ينظر: محمود أحمد سويد: التفسير الكبير لغويا ونحويا، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق 1997، المقدمة.

[2] ينظر: إبراهيم عبد الله رفيدة: النّحو وكتب التفسير، ج2، ص 804.

[3] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 4، ص 42.

[4] ينظر: إبراهيم رفيدة: المرجع السابق، ج2، ص 804 - 805.

[5] سورة البقرة: آية 175.

الأوّل: ترى البصرة أن "ما" اسم مبهم، مرفوع بالابتداء، وأحسن فعل وهو خبرها، وزيد مفعول وتقديره: شيء حَسَنٌ زيدًا أي صبره حسنا»[1]، ويرى الرّازي أن هذا القول فاسد عند الكوفيين، ويذكر حججهم: «الأوّل: يصحُّ القول: ما أكرم الله وما أعظمه، وما أعلمه ويستحيل أن يقال: شيءٌ جَعَل الله كريما وعظيما وعالما، لأنّ صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته»[2].

ثم يذكر رأيه: «قلنا: "ما أعظم الله". فكلمة "ما" هاهنا ليست بمعنى شيء فلا تكون مبتدأ ولا يكون خبرا عنه، فلابد من صرفه إلى وجه آخر، وإذا كان كذلك ثبت أنّ تفسير هذه الآية بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح...»[3]. ويستمر الرّازي في إبطال قول البصريين ونقضه إلى أنْ بلغ بحجج الكوفيين عشر حجج، وكان يختلط الرّد الدّيني والعقلي مع الرّدّ اللّغوي والنّحوي، ثم يذكر قول "الأخفش" ويُضَعِّفه عندما جعل المذكور بعد "ما" صلة لها وهي موصولة وخبرها مُضْمَر[4] فقال عنه: «وهذا أيضا ضعيف لأكثر الوجوه المذكورة»[5].

ويذهب الرّازي على هذا النحو في الإطناب في ذكر أقوال الكوفيين في كثير من المسائل النّحوية عند تفسيره للآيات القرآنية، ثم يذكر القول الأخير وهو لبعض الكوفيين: «"ما" للاستفهام، و"أحسن" فعل، كما يرى البصريون بمعنى شيءٌ حَسَنَ زيدا، كأنّك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعله، ثم تقول: إنّ عقلي لا يحيط بكماله، فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله»[6].

وقد بلغ به الاعتداد بالكوفيين إلى حدّ التحامل على سيبويه في نقد رأي له، وقد حمّله

[1] الرّازي: التفسير، ج 5، ص 32-36. وينظر: ابن الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج1، ص 126-148.
[2] الرّازي: مصدر نفسه، ج 5 ، ص 32 - 36.
[3] نفسه.
[4] نفسه.
[5] نفسه.
[6] نفسه . وينظر: ابن الأنباري: الإنصاف، ج1، ص 126-148.

ما لم يَرْمِ إليه[1] في تفسيره للآية: **(وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا)**[2].

ومن المعلوم أنّ سيبويه يختار النصب لأنّ العامل المتأخر فعْل أمر، وقد جاءت بالرفع في القراءة المتواترة على أنّها مبتدأ محذوف الخبر بتقدير: "مما يُتلى عليكم حكم السارق"[3]، وقد قال الرّازي عن رأي سيبويه - بعد تعرضه لآراء الفرّاء وحُجَجه -: «وأمّا القول الذي ذهب إليه سيبويه فليس بشيء»[4]، وقد اعتبره طعنا في القراءة المتواترة وأريًا رديئا لا يجوز، وفي الواقع لم يتعرض سيبويه للقراءة بسوء، وإنمّا شرَّع مقياسا نحويا لا ينطبق على قراءتها المتواترة فخرَّجَها على وجه آخر[5].

فهذه المواقف تعتبر جديدة لم يسبق لها نظير، ممّا يؤكِّد مَيله إلى الكوفيين واعتداده باستقلال فكره ومقدرته على النّقد والتحليل، ولا شك في أنّ هذا هو منهج الرّازي العام الذي يرى أنّ المتأخِّر يستطيع ما يستطيعه المتقدِّم من الاجتهاد والاستنباط في مسائل العلم، ولهذا فهو ينكر أيضا على ابن جني اعتراضه على الزّجّاج في تخريجه لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ**﴾[6] على أنّ "إنْ" بمعنى "نعم" واللام داخلة على المبتدأ، وهو غير جائز[7].

ولم يَسْلَم الرّازي من نقد "أبي حيان" بسبب تحامله على سيبويه، وذكر في محيطه كتاب الرّازي "المحرّر" الذي وصفه بأنّه تخليط من العلوم العربية مع العلوم المنطقية والعقلية، ورأى أنّ هذه طريقة غريبة في التأليف بعيدة عن مصطلح أهل النّحو[8].

ونجده كثير الاستشهاد بآراء الزمخشري، إمّا مؤيدا أو معارضا وهو يفسّر الآيات

---

[1] ينظر: إبراهيم رفيدة : النحو وكتب التفسير،ج1، ص 813-814.

[2] سورة المائدة: آية 38.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير، ج 11، ص 222- 224.

[4] نفسه.

[5] ينظر: إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ج 1، ص 814.

[6] سورة طه: آية 63.

[7] ينظر: الرّازي: التفسير، ج 22، ص 258.

[8] ينظر: أبو حيان التوحيدي: البحر المحيط، ج 3، ص 476- 482.

كقوله تعالى: **(وقِيْلَهُ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلاَءِ قَوْمٌ لاَ يُؤْمِنُونَ)**[1] بقوله: « قال صاحب الكشاف: هذه الوجوه ليست قوية في المعنى ولاسيما الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما لا يحسن اعتراضا» [2]، ثم ذكر وجها آخر وزعم بأنّه أقوى ممّا سبق: وهو أنْ يكون بالنّصب والجرّ على إضمار حرف القسم وحذفه، والرفع على قولهم: "أيمن الله، وأمانة الله، ويمين الله، ويرى جواب القسم جزء الآية الأوّل وكأنّه قيل: "أُقْسِمُ بِقِيْلِهِ يَا رَبِّ أو قيله يا ربّ قسمي"، ويردّ الرّازي: « وأقول هذا الذّي ذكره صاحب الكشّاف متكلّف»[3]، ثم يورد تقديرا يراه صائبا: « واذكر قيله يا ربّ (...)، أمّا قراءة الجرّ، فالتقدير: «واذكر وقت قيله يا ربّ»[4]. ونجد أنّ الرّازي انتفع كثيرا بآراء الزمخشري، وأفاد منها في تفسيره.

إذا تتبعنا استشهاد النّحاة بآراء الرّازي كمفسّر ونحوي، نلمح ابن هشام ينقل عنه بعض الآراء في تفسيره وينقدها منها تفسيره للآية: **(أَنْ اِتَخِذِي مِنَ اَلْجِبَالِ بَيُوتًا وَمِنَ اَلْشَّجَر وَمِمَا يَعْرِشُونَ)**[5]، يقول الرّازي: « قال صاحب الكشّاف: "أنْ اتخذي" هي أنْ مفسرة لأنّ الإيحاء فيه بمعنى القول »[6]. يقول ابن هشام (تـ 761هـ) في المغني: «أنْ تكون مفسرة بمنزلة أيْ»[7].

ويقول: «وزعم الزّمخشري أنّ التي في قوله تعالى: (أنْ اتَخِذِي مِنَ الجِبَالِ بيُوتًا) مفسِّرة، وردّه أبو عبد الله الرّازي بأنّ قبله: (وأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ)[8] والوحي هنا إلماما

---

(1) سورة الزخرف: آية 88.

(2) الزمخشري محمود بن عمر: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت، ج 4، ص 268 .

(3) الرّازي: التفسير، ج27 ، ص 233.

(4) نفسه.

(5) سورة النحل: آية 68.

(6) الرّازي : التفسير، ج20 ، ص 67.

(7) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: مازن مبارك ومحمد علي حمد الله، ط 5، مؤسسة الصادق، 1378 هـ ، ج1، ص 47.

(8) سورة النّحل: آية 68.

باتفاق، وليس في الإلهام معنى القول، قال: وإنّما هي مصدرية أي باتخاذ الجبال بيوتا»[1].

فقد أخذ الرّازي عن الزّمخشري رأيّه ولم يزد فيه، في مواضع كثيرة ذكرها ابن هشام في المغني، ونسب أقوالا كثيرة لم يقلها، فجاءت نصوصه مبتورة، حيث كان ابن هشام ينقل النّصوص في المسألة النّحوية دون النّظر فيما يحيط بها من توجيه وتعليل.

- اعتماده على السّماع والقيّاس والإعراب، حيث اتخذ القياس وسيلة لإغناء اللّغة واستقراء قواعدها معتمدا على اللّغة الأقيس، كما اعتنى بالعلل التعليمية والقياسية والجدلية معتمدا على الوجوه الإعرابية في سبيل توضيح الدّلالة القرآنية مستندا إلى التأويل في غير تعسف، وهنا يتضح لنا منهجه في القياس والسماع والقراءات وسنفصلها كالآتي:

أ- منهجه في السّماع:

السّماع هو الأصل الأوّل من الأصول النّحوية: «وهو عبارة عن نصوص اللّغة التي ارتضاها علماء العربية، والتزموا بها، وهو أصل من أصول النّحو في الاستدلال»[2]. ويقصد النّحاة بالمادة المسموعة، " الفصيح" من النّصوص المأثورة التي اتسمت بالنّقاء اللّغوي[3]، وهي: "القرآن الكريم، وقراءاته، الحديث الشريف، وكلام العرب الفصحاء، شعرا ونثرا"، كما تعتبر القراءات عنصرا من عناصر السّماع بشروط محددة [4].

وقد اعتمدت الكوفة السّماع ولو بالبيت الواحد، كما اهتم البصريون بالسّماع واشترطوا في المسموع الكثرة ليستحق الوصف بالاطراد في الاستعمال، ويرى تمام حسان أنّ السّماع أعمّ وأشمل من النّقل لأنّه يشمل الرواية أي مشافهة الأعراب[5] ولعلّ أوّل تحديد للسّماع نجده عند ابن الأنباري (تـ 577 هـ) وسمّاه النّقل: «النّقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح الخارج عن حدّ القلة إلى حدّ الكثرة»[6].

---

(1) ابن هشام: المغني، ج 1، ص 48.

(2) تمام حسان: الأصول– دراسة إبستمولوجية للفكر اللّغوي عند العرب - عالم الكتب، القاهرة 2004، ص 91.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 92- 93.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 93.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 100- 113.

(6) ابن الأنباري أبي البركات: لمع الأدّلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، دمشق

أمّا السّماع عند الرّازي فهو ما نُقل عن العرب أي سماع سابقيه الذي آل إليه إلى كونه منقولا عن اللّغويين، والنّحويين، كما يُطلق على السّماع مصطلح النّص في قوله: «كان ذلك نسخا للنّص بالقياس: وهو غير جائز»[1].

وقد أخذ الرّازي بالمسموع الكثير المطرّد، فلم يترك ظاهرة لغوية إلاّ وأبَان فيها الوجه الأغلب، وكثيرا ما كان يفضل السّماع على القياس، كما جعل القاعدة على اللّغات الفصيحة ولهجات القبائل المشهورة حرصا على لغة القرآن، ومثال ذلك عندما فسَّر قوله تعالى: **(وَلَهُمْ فِيْهَا أَزْوَاجٌ مُطَّهَرَةٌ)**[2].يقول في " مُطَّهَرَةٌ " الجواب هما لغتان فصيحتان، يقال النّساءُ فَعَلْنَ والنّساء فَعَلَتْ ومنه بيت الحماسة[3]:

وَإِذَا العَذَارَى بِالْخَانِّ تَقَنَّعَتْ ❋ وَاسْتَعْمَلَتْ نُصْبَ اَلْقُدُورِ فَمَلَت

ويضع الرّازي في مسألة الآحاد والتواتر في اللّغة العربية الفرق في الدّلالة على الخبر الواحد في اللّغة والشّرع عند الأصوليين فيقول: « طريق معرفة اللّغات: إمّا العقل وحده وهو محال، وإمّا النّقل المتواتر أو الآحاد، وهو صحيح، وإمّا ما يتركب عنهما...»[4].

ثم يبيّن هذه المرجعية في معرفة اللّغات فيقول: « لمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الأمور (...) ثم الطريق إلى معرفة لغة العرب، ونحوهم وتصريفهم: إمّا العقل، وإمّا النقل، أو ما يتركب منهما...»[5].

وهو هنا يتحدث عن علم الأصول الذي هو موقوف على الكتاب والسّنّة والوردان بلغة العرب، ثم يطرح مسألة الآحاد والتواتر في اللّغة العربية، مؤكدا على أهمية المسائل اللّغوية

1957، ص 81.

(1) الرّازي: التفسير، ج5، ص 126.

(2) سورة البقرة: آية 25.

(3) الرّازي: التفسير، ج 2، ص 120.

(4) الرّازي: المحصول في علم الأصول، مج 1، ص 57.

(5) المصدر نفسه، ص 53.

التي هي جزء لا يتجزأ من أي رسالة أصولية، واللّغة العربية ترتبط بالنّص القرآني ارتباطا وثيقا وذلك لفهم المقاصد بمساعدة هذا اللّسان العربي وقواعده، ويذكر حُجَج التواتر قائلا: « أنّ رواية الآحاد لا تفيد إلاّ الظن، ومعرفة القرآن والأخبار مبنية على معرفة اللّغة والنّحو والتصريف، والمَبني على المظنون مظنون، فوجب ألاّ يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار وذلك بخلاف الإجماع»[1]. ثم يروي براهين الرّأي القائل بالآحاد بشرط عدم القدح في الكتب المصنفة، ككتاب سيبويه، والعين، وكتب المبرد وابن جني، وغيرهم...[2].

ثم يقارن بين الأخذ بالآحاد في اللّغة وعلم الأصول فيقول: «والعجب من الأصوليين أنّهم أقاموا الدّلالة على أنّ خبر الواحد حجّة في الشّرع، ولم يقيموا الدّلالة على ذلك في اللّغة، وكان هذا أولى، لأنّ إثبات اللّغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد، وتقدير أنْ يقيموا الدّلالة على ذلك، فكان الواجب عليهم أنْ يبحثوا عن أحوال رواة اللّغات والنّحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جَرحِهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار، ولكنّهم تركوا ذلك بالكلّية مع شدّة الحاجة إليه، فإنّ اللّغة والنّحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنّصوص»[3].

ويخلص الرّازي في رأيه بأنّ إثبات الإجماع من إثبات الدّلائل السمعية والدّليل السمعي يُثبت بعد ثبوت اللّغة والنّحو والصّرف، والإجماع فرع هذا الأصل، وبذلك يثبت العمل بالظن والإجماع، ويثبت الإجماع بأيّة واردة بلغات معلومة لا مظنونة وهو يقرّ بالإجماع، وبالسّماع الذي اعتمده في مباحثه الأصولية واللّغوية.

ومن مظاهر السّماع عنده نشير إلى بعض ما جاء في تفسيره ومواضعه كثيرة منها: تقدير محذوف في الجملة معتمدا على المسموع عند العرب كما في الآية: (**لاَ انْفِصَامَ**

---

(1) المصدر السابق، مج 1، ص 58.

(2) ينظر: نفسه .

(3) المصدر نفسه، ص 58- 59.

لَهَا)[1]، يقول الرّازي: «قال النّحويون: نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، والعرب تضموا "التي" و"الذي" و"مَن" وتكتفي بصلاتها منها : قال سلامة بن جندل :

والعَادِياتُ أَسَامِي الدِّمَاءِ بِهَا ❋ كَأَنَّ أَعْنَاقَهَا أَنْصَابُ تَرْجِيبِ

يريد بالعاديات التي قال الله **(وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ)**.[2] أيْ "من له"[3]، كما يعتمد في كثير من الأحيان على السّماع في إثبات صحة القراءة، و يرجِّح بعض القراءات التي يؤيِّدها السّماع، ففي قراءة الآية: **(وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسُرَةٍ)**[4]، يقول: «قرأ نافع "مَيسُرَة" بضم السّين، والباقون بفتحها، وهما لغتان مشهورتان: "كالمقبرة والمشرفة..."، والفتح أشهر اللّغتين لأنّه جاء في كلامهم كثيرا»[5]. كما يعتمد اللّفظة الواردة في القرآن ولو قلّ نظيرها في كلام العرب، قال تعالى: **(وَلاَ تَلْقُوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتُّهْلُكَةِ)**[6]. ويقف عند لفظة " تهلكة " ويعدد آراء النّحاة منها: أنّها من الهلاك: **"هَلَك يَهْلك، هَلَكًا، هَلاَكًا** وتَـُهْلُكَة، ويورد قول الخارزنجي: «لا أعلم في كلام العرب مصدرا على تفعُلة بضمّ العين إلاّ هذا»[7]. وهو عند سيبويه من: " التنصُرة والتستُرة "، اسم غير مصدر، وليس صفة، ويَرُدُّ الرّازي عليهم: «وأقول: إنّي َلأَتَعَجَبُ كثيرا من تكلُّفات هؤلاء النّحويين في أمثال هذه المواضع، وذلك أنّهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فَرحُوا به، واتخذوا حجة قوية، فورود هذا اللّفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة، أولى بأنْ يدلّ على صحّة هذه اللّفظة واستقامتها»[8].

وينقل لنا الرّازي خلاف اللّغويين في لهجات العرب الكثيرة مبديا رأيه، حريصا على

---

[1] سورة البقرة: آية 256.
[2] سورة الصافات: آية 164.
[3] ينظر: الرّازي : التفسير، ج7، ص 15.
[4] سورة البقرة: آية 280.
[5] الرّازي: التفسير، ج7، ص 90.
[6] سورة البقرة: آية 195.
[7] الرازي: التفسير، ج5 ، ص 116.
[8] نفسه.

المسموع ليوسع القاعدة، فكان ينسب اللّغات إلى القبائل الناطقة بها منه في تفسيره للآية الكريمة: **(وَلْيُمْلِلْ الذِّي عَلَيْهِ الحَقّ)**[1]. يقول: «الإملال والإملاء لغتان، قال الفراء: "أَمْلَلْتُ عَلَيْهِ الكتابَ"، لغة أهل الحجاز، وبني أسد. و"أَمْلَيْت" لغة تميم وقيس، ونزل القرآن باللّغتين»[2].

ولا يسعنا هنا أن نذكر كلّ ما جاء عن السّماع من كلام العرب ولغات القبائل، فهو كان يتحرّى اللّفظة القرآنية ودلالتها غير آخذ بالشّاذ، وهذا يبيِّن أهمية السماع عند الرّازي، حيث يجعله من أهم أصول النّحو، لأنّه يحتاج إلى دراية ومعرفة بشروطه، مما جعله يعتمده في تفسيره.

ب- منهجه في القياس:

القياس لغة من قوَّسَ: «وهو تقدير الشيء بالشيء، فيقال: قاس الشيء يقيسه قياسا وقيسا أي قدّره والمقياس المقدار»[3].

أمّا في الاصطلاح فتعاريفه كثيرة، ومختلفة تبعا لاختلاف مذاهب العلماء، فهو في الاصطلاح الأصولي الفقهي - كما نقله الرّازي عن القاضي أبي بكر-: «أنّه حَمْلُ معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم، أو صفة أو نفيهما عنهما»[4].

ويعطي تعريفا آخر ويراه قريب وهو لأبي الحسين البصري: «أنّه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد»[5]، ثم بيّن أنواع القياس: "قياس طرد، وقياس عكس، وقياس التلازم"، ويُعدّد أركان القياس: "من أصل وفرع وحكم وعلّة وجامع"، وهي أركان القياس الفقهي الشرعي[6] عند كلّ الأصوليين والنّحاة - أيضا - ويركز

---

[1] سورة البقرة: آية 282.

[2] الرّازي: التفسير، ج 7، ص 97 - 98 .

[3] أبو على الفارسي: مقاييس اللّغة، مادة (قوس).

[4] الرّازي: المحصول، مج 2، ص 213 .

[5] الرّازي : المصدر نفسه، مج 2، ص 215 .

[6] ينظر: المصدر نفسه، ص 214 وما بعدها.

الرّازي في هذا المجال على الجانب الأصولي معتمدا على الأدلّة العقلية المنطقية. وهو مقام لا يتسع أنّ نفصل فيه هنا.

أمّا عن القياس اللّغوي، فهو بارز في تفسيره تنظيرا وتطبيقا وهو في ذلك لا يخرج عن مجاله الأصولي الفقهي، والمنطقي العقلي.

وتعريف القياس في الاصطلاح النّحوي، كما جاء عند ابن الأنباري هو: «تقدير الفرع بحكم الأصل، وحمل فرع على أصل بعلّته وإجراء الأصل على الفرع، وإلحاق الفرع بالأصل الجامع، واعتبار الشيء بالشيء الجامع»[1] وله تعاريف كثيرة في القياس.

أمّا ما جاء عند الرّازي في القياس: فقد اعتبره وسيلة أساسية في تآليفه الفقهية والتفسيرية، وهو الأصل الثاني في بناء القاعدة بعد السّماع في استنباط الأحكام، كما نجده يعتمد السّماع إذا تعارض مع القياس، ورغم ذلك فقد أكثر من الأقيسة النّحوية دون خروجه عن مألوف اللّغة، فتَوَجَّه إلى الإعراب والقواعد النّحوية لمعرفة دلالات النّص القرآني.

واهتمامه بالقياس الأصولي والفقهي جعله يتمرس على القياس اللّغوي فظهر ذلك جليّا في تفسيره، حيث اعتنى بالقاعدة النّحوية في الآية الكريمة: **(وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا)**[2]، وفي لفظة "مَرْفِقا"، يرى أنّ لغة الفتح هي القياس "مَرْفَقا: فَتح الميم وكَسْر الفاء، إلاّ أنّ "مِرْفَقا" أكثر منه[3]، فيقول: «وقيل هما لغتان إلاّ أنّ الفتح أقيس والكسر أكثر (...) والمَرفق بالفتح المَرَافِق ...»[4].

وهو يرى أنّ إجماع أهل اللّغة في المباحث اللّغوية حجّة، فيقول: «ألا ترى أنّ جميع كتب النّحو والتّصريف والاشتقاق مملوءة من الأقيسة وأجمعت الأمة على وجوب الأخذ بتلك الأقيسة، فإنّه لا نزاع أنّه لا يمكن تفسير القرآن والأخبار إلاّ بتلك القوانين، فكان ذلك

---

[1] ابن الأنباري: لمع الأدلة، ص 93.

[2] سورة الكهف: آية 16.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير، ج 21، ص 84.

[4] نفسه.

إجماعا معلوما بالتواتر»[1].

وهو يذكر في القياس أقوال النّحاة فمثلا في تفسيره لقوله تعالى: **(يَحْسَبُهُمْ، الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُفِ)**[2]، يتعرض للفعل "يَحْسَب" فهو على القياس "حَسِبَ يَحْسَبُ"، وعلى السماع "حَسِبَ يَحْسِبُ" ويعبر عن ذلك قائلا: «والفتح عند أهل اللّغة أقيس لأنّ الماضي إذا كان على فَعِلَ نحو حَسِبَ كان المضارع يَفْعَلُ مثل: فَرِقَ، يَفْرَق وشَرِبَ يَشْرَبُ، وشذ حَسِبَ يَحْسِبُ (...) والكسر حسن لمجيء السمع به وإنْ كان شاذا عن القياس»[3].

إنّه يبني القاعدة النّحوية للبحث عن الدّلالة على السّماع والقياس معا، في كثير من الأحيان كان يرجِّح السّماع على القياس. كما نجده يحرص على ذكر صور القياس في معرفة دلالة الآيات، فيكون: إمّا موافقا للقاعدة النّحوية، وإمّا يكون قياسا قائما على التأويل ليوافق القياس[4]. كما اعتمد قياس الشبَه في اللّفظ أو المعنى أو الإعراب ممّا ساعده على توسيع دائرة القياس، والتماس التخريجات والأساليب اللّغوية.

فمن قياس التأويل: اضطر إلى التأويل في الآية الكريمة لتكون قراءة الرفع موافقة للقياس: **(وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمَاتِ ٱلأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ، وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)**[5].

قال: «قرئ ولا حَبَةٌ، ولا رَطْبٌ، ولا يابِسٌ بالرفع وفيه وجهان: الأوّل أنْ يكون عطفا على محل "ورقةٍ" وأنْ يكون رفعا على الابتداء وخبره "إلاّ في كتاب مبين" لقولك لا رجلٌ منهم ولا إمرة إلاّ في الدّار»[6].

أمّا قياس الشبه في اللّفظ: ففي قوله تعالى: **(فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرَقِكُمْ هَذِهِ إِلَى**

---

(1) الرازي: المحصول، مج2، ص 366 - 367.

(2) سورة البقرة: آية 273.

(3) الرّازي: التفسير، ج7، ص 71.

(4) ينظر: محمود أحمد سويد: التفسير لغويا ونحويا، ص 60.

(5) سورة الأنعام: آية 59.

(6) الرّازي: التفسير، ج 13، ص 10.

الْمَدِينَةِ)[1]، فيقول: «الورق اسم للفضة سواء كانت مضروبة أم لا، ويدلّ عليه ما روي أنّ "عرفجة" اتخذ أنفا من ورق، وفيه لغات: وَرِق، وَوَرْقٌ، ووِرْقٌ، مثل: كَبِدٌ، وكَبْدٌ وكِبْدٌ، ذكره الفرّاء والزّجاج وكَسْر الواو أردؤها، ويقال للورق الرِّقة، قال الأزهري، أصله ِورَق مثل صِلَة وعِدَة...»[2].

كما أدرك الرّازي أهمية القياس في إثراء اللّغة وفي بيان دلالة الآيات، فأنكر القراءات البعيدة عن القياس، ولم يبتعد عن النّحاة الأوائل في مراعاة قياس الكثرة. ونورد هذا المثال الأخير في القراءات وقد تعرض لنقد النّحاة في الآية الكريمة: **(وَاتَّقُوا اللهَ الذي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ)**[3]. قال: «قرأ حمزة وحده، "والأرحامِ" بجرّ الميم (...) أمّا الباقون من القرّاء فقرأوا بنصب الميم، قال صاحب الكشّاف: قرئ "والأرحامِ" بالحركات الثلاث، أمّا قراءة حمزة، فقد ذهب الأكثرون من النّحويين إلى أنّها فاسدة، قالوا لأنّ هذا يقتضي عطف المظهر على المُضمر المجرور وذلك غير جائز...»[4].

ويورد الرّازي رأيه ويلتمس القياس كلغوي، ولكنّه إذا تضاءل وضَعُف كان السّماع أولى عنده، وهذا هو مذهبه حيث يقول: « والظاهر أنّه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه، بل روَاها عن رسول الله صلعم، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللّغة، والقياس يتضاءل عند السماع لاسيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أوهن من بيت العنكبوت»[5]. ثم يذكر الرّازي وجوه الأدلة، وذلك على أساس تقدير تكرير الجارّ كأنّه قيل: "تساءلون به وبالأرحامِ" وأنشد سيبويه:

فاليومَ قَدْ بِتَّ تَهْجُونَا وَتَشْتُمُنَا ❋ فَاذْهَبْ فَمَا بِكَ وَالأَيَّامِ مِنْ عَجَبِ

والعجب أنّهم يستحسنون إثبات هذه اللّغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون

---

(1) سورة الكهف: آية 19.

(2) الرّازي: التفسير، ج 21، ص 88 .

(3) سورة النساء: آية 1.

(4) الرّازي : التفسير، ج 9، ص 133.

(5) نفسه.

إثباتها بقراءة حمزة، ومجاهد مع أنّهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن»[1]، وسنوضّح لكثير من آراءه في القراءات في منهجه الآتي.

ج- منهجه في القراءات:

لقد اهتم الرّازي كغيره من المفسّرين والنّحويين واللّغويين بالقراءات: «وهو العلم بكيفيات أداء كلمات القرآن الكريم من تخفيف وتشديد واختلاف ألفاظ الوحي في الحروف»[2].

وقد اختلفت القراءات القرآنية لأنّه تَوَاتَر الخبر أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيَّن أنّ: «القرآن الكريم أُنْزِلَ على سبعة أحرف» [3].

وقد اهتم العلماء بدلالة الأحرف السبعة، بمعنى "لغات القبائل"، واختلفت الآراء في ذلك، منهم قول الفخر الرّازي: « الكلام لا يخرج عن سبعة أحرف في الاختلاف:

الأوّل: اختلاف الأسماء من إفراد، وتثنية، وجمع وتذكير، وتأنيث.

الثاني: اختلاف تصريف الأفعال من ماض، ومضارع، وأمر.

الثالث: اختلاف وجوه الإعراب.

الرابع: الاختلاف بالنقص والزيادة.

الخامس: الاختلاف بالتقديم والتأخير.

السادس: الاختلاف بالإبدال.

السابع: اختلاف اللّغات: كالفتح والإمالة والترقيق والتفخيم والإظهار ونحو ذلك»[4].

وهو رأي قد سبقه إليه بعض العلماء كأبي علي الأهوازي (تـ 446 هـ)، وقد يكون رأي أبو محمد البغوي[*] (تـ 510 هـ)، من الآراء السديدة في شرح الأحرف السبعة،

---

(1) المصدر السابق، ج 9 ، ص 133-134.

(2) محمد الصباغ: لمحات في علوم القرآن، بيروت 1974، ص 107.

(3) حديث رواه الترميذي، حسن صحيح . وينظر: محمد سالم محيسن: القراءات وأثرها في علوم العربية، دار الجيل، ط.1، بيروت 1998 ، مجلد1، ص 34 .

(4) السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 133.

(*) هو أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (تـ 510 هـ) الملقب بمُحي السُّنة، عالم بالتفسير والحديث والفقه، وله عدة

و«أنّها اللّغات وهو أنْ يقرأ كلّ قوم من العرب لغته وما جَرَت عليه عاداتهم من الإدغام والإظهار، الإمالة والتفخيم...»[1].

واستطاع الرّازي أنْ يجمع كلّ القراءات في تفسيره ويردّها إلى أصحابها وذلك لسعة اطلاعه ورؤيته الفذة، وهو لا يقبل القراءة إلاّ بشروط منها: الرؤية المستفيضة، وهو لم يعتمد على القراءة المروية عن طريق الآحاد. والقراءات المتواترة هي المستفيضة بين القرّاء، وأنّ قراءات الآحاد لا تعتبر متواترة، وإنْ كانت من القراءات السبعة كما أنّه يستبعد القراءات الشاذة، وهو يردّ على نقد النّحويين للقراءات في تفسيره مُحتجًّا وموجِّها الدّلالة رغم أنّه في مواضع أخرى يستبشع نقد النّحويين لها[2].

يقول الرّازي في تواتر القراءات والشذوذ فيها: «اتفق الأكثرون على أنّ القراءة المشهورة منقولة بالنقل المتواتر (...) وأمّا إذا قلنا: "إنّ هذه القراءات ما ثَبُتَت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالإجماع...»[3].

وهو يقصد بالقراءات المشهورة، القراءات السبعة لأنّ الشاذة لا تحتاج إلى نقاش وهو ينفي قراءة القرآن في الصلاة بالوجوه الشاذّة مثل قولهم "الحمدِ لله" بكَسْر الدال من "الحمِد" أو بضمّ اللام من "الله"، لأنّ الدّليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا، لأنّها لو كانت من القرآن، لوَجَب بلوغها في الشهرة حدّ التواتر...»[4].

كما يلمح الرّازي إلى شرط القراءة وهو أن توافق العربية، معترفا بكلام العرب شرطا في التعامل مع القراءات مُبَيّنا وجوه العربية مع صحّة السّند مستفيضة، وكان إذا كثر قرّاء الحرف الواحد كلّ على لغة ولم يمنع ذلك مُرَجِّح، يُرجِّح، إحدى القراءات أو يجوِّزها

مصنفات. ينظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 1، ص 182.

(1) ينظر: سالم محيسن: المرجع السابق، ص 42.

(2) ينظر: إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ج2، ص819.

(3) الرّازي: التفسير، ج 1، ص 61.

(4) المصدر نفسه، ص 60.

جميعا.

فلا بد أن توافق القراءة العربية والنّحو ولو بوجه سواء كان أفصح أم فصيحا، كما كان يرفض القراءة المتضمنة بناءً غير مألوف في أبنية العربية. وهو في أغلب الأحيان، يوجه النقد لكلّ قراءة تخرج عن العربية وأصولها: وقد بيَّن الرّازي الاضطراب بين النّحاة[1] الذين يعتمدون قراءة صحيحة السند وتخالف القاعدة النّحوية، فطعن فيها وإن كان القارئ أبلغ حيث يقول: «إنّي لا أتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع، وذلك أنّهم لو وجدوا شعرا مجهولاً يشهدهما أرادوا فرحوا به، واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأنْ يدلّ على صحة هذه اللّفظة واستقامتها»[2].

وقد أورد الرّازي نماذج للتدليل على آرائه في القراءات ونقدها كما في القراءة الآتية: **(وَاتَّقُوا اللهَ الذي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ)**[3]. ذكر الرّازي: «قرأ عاصم وحمزة والكسائي "تَساءلون" بالتخفيف والباقون بالتشديد، فمن شدّد أراد: "تتساءلون"، فأدغم التاء في السين لاجتماعهما في أنّهما من حروف اللّسان وأصول الثنايا واجتماعهما في الهمس، ومن خفّف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة، فأعلّها بالحذف كما أعلّها الأولون بالإدغام، وذلك لأنّ الحروف المتقاربة إذا اجتمعت، خُففت تارة بالحذف، وأخرى بالإدغام» [4].

ويقول في تفسيره للآية: **(وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الذينَ يَدْعُونَ رَبَّهَمُ بِالْغَدَاةِ والْعِشِيّ)**[5] قرأ ابن عامر "بالغُدوة " بضم الغين، والباقون بالغَداة وكلاهما لغة[6]. وفي قوله تعالى: **(يَا أيُّهَا الذِّيْنَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَتَبَيَّنُوا)**[7]، يقول الرّازي: «قرأ حمزة والكسائي

---

[1] ينظر: إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ص 819 - 820.

[2] الرّازي: التفسير، ج 5، ص 116.

[3] سورة النساء: آية 1.

[4] الرازي: التفسير، ج 9، ص 133.

[5] سورة الكهف: آية 28.

[6] ينظر: الرّازي: التفسير، ج 21 ، ص 98.

[7] سورة النساء: آية 94.

هنا وكذلك في الحجرات، "فَتَثَبَتثوا" من "ثبت ثباتا"، والباقون بالنون من "البيان"، والمعنيان متقاربان، فمن رجَّح "التثبيت" قال: إنّه خلاف الإقدام، والمراد في الآية التأنّي وترك العجلة، ومن رجّح "التبيين" قال المقصود من التثبيت التبيين فكان التبيين أبلغ وأكمل» [(1)].

ويطعن الرّازي في قراءة ابن كثير وابن عامر وأبي جعفر في قراءة "لَيْكَة" بوزن "لَيْلَة" بغير همزة ممنوعة من الصّرف، وهو طعن واضح شبيه بأنْ يكون ردًّا لها في قوله تعالى: **(كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ)**[(2)]. قال: «قرئ أصحاب الأيكة بالهمز، وبتخفيفها، وبالجرّ على الإضافة وهو الوجه ومن قرأ بالنّصب وزعم أنّ أيكة بوزن ليلة اسم بلد يعرَّف، فَتَوَهُّمٌ قَادَ إليه خط المصحف حيث وُجِدَت مكتوبة في هذه السورة، وفي سورة "ص" بغير ألف لكن قد كتبت في سائر القرآن على الأصل والقصة واحدة على أنّ أيكة اسم لا يُعرَّف...»[(3)].

ولعل الرّازي في تحريه للقراءات يرفض القراءة التي تخالف المصاحف العثمانية، ومن ذلك أيضا تفسيره لقوله تعالى: **(وَالذِّينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمْ الطَّاغُوتُ)**[(4)] فيُورِد قوله: «فاعْلَم أنّه قرأ الحسن "أولياؤهم الطوغيت"، واحتج بقوله تعالى: "بعدة يخرجونهم" إلاّ أنّه شاذ مخالف للمصحف، وأيضا قد بيَّنَّا في اشتقاق هذا اللّفظ أنّه مفرد لا جمع له» [(5)].

وفي تفسير قوله تعالى: **(وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ)**[(6)] يقول: قال صاحب الكشاف: التوراة والإنجيل اسمان أعجميان، والاشتغال باشتقاقها غير مفيد، وقرأ الحسن و"الأَنْجيل بفتح الهمزة، وهو دليل على العجمية لأنّ "أَفعِيل" بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب،

---

(1) الرازي التفسير، ج 11، ص 3.

(2) سورة الشعراء: آية 176.

(3) الرّازي: التفسير، ج 24، ص 14.

(4) سورة البقرة: آية 257 .

(5) الرازي: المصدر السابق، ج7 ، ص 18.

(6) سورة آل عمران: آية 3.

واعلم أنّ هذا القول هو الحقّ الذي لا محيد عنه»[1].

ويظهر ممّا سبق أنّ الرّازي رغم اجتهاده في توجيه القراءات ونقدها فهو لا يقول بتواتر القراءات السبع إلاّ ما اتفقت عليه طرق أئمتها أو أغلبها، وقد ردّ بعض القراءات السّبعية المتواترة حتى على رأيه الذي ارتأه في تواترها[2]، فيظهر بمظهر المضطرب في موقفه من القراءات، فيتناقض وينقد النحويين، وفي نفس الوقت يستبشع نقدهم للقراءات المشهورة أو المتواترة. كما نراه فيما أوردنا سابقا موقفه في قراءة " أيكة " وتَوَهُّم القرّاء حسب رأيه بسبب خط المصحف، وربّما نرُدُّ هذا الاضطراب إلى نظرته لمعنى التواتر، وأنّ ما لم يستفض ليس متواترا، وهو يستبعد الشّواذ، رغم عدم التزامه الدّقة في ذلك.

ولاشك في أنّ مواقفه - هذه - لم تكن إلاّ بهدف الوصول إلى الدّلالة القرآنية التي تخدم الحكم الشرعي والعقدي للنّص القرآني، ولم يكن هذا المنهج العام إلاّ لمعرفة الدّلالات القرآنية. وإذا أردنا تلخيص منهجه فسيظهر كما يأتي:

لم يكن الرّازي مركّزا على القراءات إلا لتوجيه الدّلالة الواضحة والوصول إلى المعنى المراد للآيات، وهنا يتجلى المنهج الدّلالي (اللّغوي)، فمنهجه اللغوي والنحوي في القراءات أو التفسير يعتمد عموما على: ذكر لهجات العرب، توجيه القراءة باعتماد أشعار العرب، ترجيح الرّأي النحوي الذي يخدم القراءة، ذكر جميع وجوه القراءة للحرف الواحد، وإثارة الظواهر الصوتية التي ترجع إلى لهجات القبائل.

وكما مرّ بنا، لم ينفك الرّازي عن منهجه القائم على النّظر العقلي والتعليل الفلسفي، المنطقي وذلك لم ينج منه منهجه اللّغوي والنّحوي في معالجة العربية وأساليبها، وهو يفسّر النّص القرآني للوصول إلى دلالاته الواضحة.

وأخيرا، جاء هذا الفصل بمباحثه المتنوعة: عن أصوله الفكرية: إسلاميةً ويونانيةً بروافدها المتعددة، والمختلفة، لتشكّل فكر الرّازي ومرجعيته المعرفية، التي تميّزت بالموسوعية، وما من شك في أنّ ما ورد في هذه المباحث سيكون مِهَادًا أساسيا لابد من

---

[1] الرازي: المصدر السابق، ج 7، ص 138.

[2] ينظر: إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ج 2، ص 1216.

الولوج إليه، ليُضيء لنا طريق البحث عن المستوى الدّلالي في فكره اللّساني، فيما سنعوِّل عليه في الفصول الآتية.

ولا يمكننا ذلك إلاّ بالاطلاع على أصوله، ونظرياته المعرفية، والفلسفية، والكلامية، والمنطقية، فمثلا: لم نستطع فهم "الصورة الذّهنية" إلاّ من خلال معرفة آرائه المتضاربة، والمتعددة عن الوجود الذهني والمُثل الأفلاطوني، وغيرها من المسائل التي لم يَثْبُت فيها على رأي واحد، كما استطعنا أن نكشف عن فكره اللّساني الدّلالي عن طريق منهجه العام في البحث والتأليف والتفسير، ومنهجه اللّغوي، والنّحوي، والبلاغي: الذي يمثل منهجا دلاليا متكاملا.

الفصل الثالث

اللغة والدّلالة عند الرّازي

المبحث الأوّل: اللغة عند الرّازي

المبحث الثاني: الكلام عند الرّازي

المبحث الثالث: الدّلالة وطبيعة العلامة اللّسانية عند الرّازي

المبحث الرابع: الدّلالة اللفظية وأقسامها عند الرّازي

المبحث الأوّل

اللغة عند الرّازي

- أصل اللغة
- اللغة والإنسان والعالم
- بِنية اللغة ووظيفتها

الفصل الثالث

اللّغة والدّلالة عند الرّازي

لقد حظي الرّازي بالتأخّر الزمني من تراكمات الموروث الفكري العربي الإسلامي قبله، فذهب في التركيز على معظم القضايا التي تناولها قبله السابقون منها: القضايا الوجودية والمعرفية، والفلسفية واللّغوية، وقد تميزت قضية اللّغة التي هي مادة الفكر وموضوعه بالبحوث الكثيرة والشائكة، حيث تفرعت إلى قضايا ومسائل متفرعة، فتناول الرّازي إشكاليات أصل اللّغة ونشأتها وتداخلها مع أصول الألفاظ ودلالتها، وإشكاليات المواضعة والاعتباطية، كما أدّت قضية التوقيف والتوفيق إلى تناول مسألة حدوث العالم، فكانت وجهته معرفية، فبحث في اللّغة كظاهرة وجودية عامة متبعا أصول ألفاظها ودلالتها التي أدّت إلى مسائل كلامية منها خلق القرآن، وعلاقة اللّغة بالإنسان والوجود، وبالتالي بالخالق عزّ وجلّ، وسنحاول أن نفصل في بعض المسائل التي تتعلق بنشأة اللّغة وعلاقتها بالألفاظ، ومسألة اللّغة والعالم والوجود. وعلاقة ذلك بالبحث الدّلالي عنده في مسائل المعنى والصورة الذهنية، وتقسيمات الدّلالة.

المبحث الأوّل

اللّغة عند الرّازي

1- أصل اللغة ونشأتها عند الرّازي:

عالج الرّازي كغيره من العلماء السابقين له، قضية اللّغة ونشأتها باعتبارها ظاهرة إنسانية، كما وقف على أصول الألفاظ العربية، وما من شك في أنّ معالجة القضيتين أدّى إلى ارتباط الأولى بالثانية حيث أكّد على الأصول الحسّية لدلالات ألفاظ العربية، وهو تصوّر لكيفية ابتداء اللّغة الإنسانية حين اعتبر بعضهم أنّ العربية أولى لغات البشر[1] حيث ورد في المزهر: « كان اللّسان الأوّل الذي نزل به آدم من الجنة عربيا»[2].

وقد كان لمسألة أصل اللغة صدى كبير في الفكر العربي، ولعلّ ذلك راجع إلى ارتباطها بمسألة "حدوث العالم"[3]، وأهم جدل أثير كان حول فكرة التوقيف الإلهي والمواضعة أو الاصطلاح، حيث اختلفت الآراء بين الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين واللّغويين، وإذا وقفنا عند رأي الرّازي في هذه المسألة نجده يربطها بقضايا دلالية عامة، والبحث فيها هو بحثٌ في ظاهرة اللّغة باعتبارها ظاهرة وجودية عامة، وكذلك هو بحث في أصول اللّغة أو مبادئها التي انتظمت منها باعتبار أنّ العربية نموذج من تجسيدات تلك الظاهرة الوجودية العامة. ويمكن أن نلمس رأي الرّازي، بعد عرضه للآراء المختلفة في أصل اللّغة في قوله الآتي: «لمّا ضعفت هذه الدّلائل جوّزنا أنْ تكون كلّ اللّغات توقيفية وأنْ تكون كلّها اصطلاحية، وأنْ تكون بعضها توقيفا، وبعضها اصطلاحيا»[4].

---

(1) ينظر: السيوطي جلال الدين: المزهر في علوم اللّغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، البابي الحلبي، القاهرة 1958، ج1، ص 30.

(2) نفسه.

(3) ينظر: محي الدّين محسَّب: علم الدّلالة عند العرب - الرّازي نموذجا-، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت 2008، ص 2.

(4) الرّازي: التفسير الكبير، ط.2، دار الكتب العلمية، بيروت 2004، ج1، ص 30. وينظر: المحصول في علم الأصول، مج 1، ص 42 - 43.

ويتضح من نصه أنّه يقف موقف التردّد والحيرة، فيَرُدّ على أصحاب النقل والعقل، وأحيانا يعطي الأولوية للاتفاق الاجتماعي والاصطلاح، وذلك من خلال استعانته بفكرة المواضعة باعتبارها مرحلة سابقة على المواضعة باللّغة، ويظهر ذلك مخالفا للمتعارف عليه في الفكر الإسلامي، وقد سبقه إلى ذلك المعتزلي "القاضي عبد الجبار" (تـ415هـ)، الذي قال بالمواضعة أصلا للّغة: « فإن قيل: كيف السبيل إلى العلم بأنّ زيداً قصد بالاسم مسمى مخصوصا، قيل له: متى عينه بالإشارة، وفصل بينه بها وبين غيره، حصل قصده بالاسم دون غيره، فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدمناه فإن قال: فيجب أن لا تصح المواضعة إلا بتقدّم الإشارة، قيل له: كذلك نقول: لأنّ الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل، لم يعلم أنّه قصد بالاسم المسمى المخصوص، وإنّما يصحّ منّا المواضعة من غير إشارة لتقدم اللّغة التي نتمكن بها من المواضعة على لغة أخرى، وأمّا أول المواضعات فلابد فيه من تقدّم الإشارة » [1].

كما نجد موقف الرّازي مشابه لموقف ابن جني حيث يميلان إلى فكرة الاصطلاح والمواضعة وهذا ما تنم عنه عبارة الرّازي: « لا يمكننا القطع بأنّ دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتجّ فيه بالعقل والنّقل: أمّا العقل: فهو أنّ وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلاّ بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كلّ وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى. أمّا النقل فقوله تعالى: **(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا)**[2]، وأجيب عن الأوّل: بأنّه لِمَ لا يجوز أنْ يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة، وعن الثاني لِمَ لا يجوز أنْ يكون المراد من التعليم الإلهام؟، وأيضا لعلّ هذه اللّغات وَضَعَهَا، أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إن تعالى علّمها لآدم عليه السلام»[3].

---

[1] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، تح أمين الخولي، سلسلة تراثنا، ط 1، القاهرة 1960، ج5، ص 161.

[2] سورة البقرة: آية 31.

[3] الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 30.

ذهب الرّازي –هنا– إلى التركيز على متصوّرات التوقيف: فاعتبر أنّ القول به ليست قضية وجودية زمنية، بقدر ما هي عقلية محضة، فوَضْع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لما كان متعذرا بغير لّغة، فقد لزم أن تكون تلك اللّغة سابقة في الوجود لعملية الوضع، وهكذا تنتهي إلى الدّور والتسلسل، وهما مدحضان بالعقل، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بالتوقيف[1]: «أمّا حصوله فلا يكون عندئذ إلا بالاضطرار، بمعنى أنّ الله يخلق علما ضروريا بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأنّ تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني»[2]، وهو ما يحتكم فيه لرأي كلّ من الأشعري والجبائي والكعبي.[*]

ونلمح الرّازي –غالبا– في حيرة وتذبذب عند التصريح بالجواز أو ضده، وبعد استعراضه لعناصر الإشكال ينتهي إلى التصريح بأنّه لا يمكن القطع، وذلك بتناوله لإشكالية الأسماء ومسمياتها مؤكّدا على مسميات الأسماء لا أسماء المسميات.

كما يبسط الرّازي مسألة المحاكاة بسطا آخر حيث يصف اللّغة وصفا مباشرا في رصيدها المعجمي، ومخزونها الدّلالي حتى يلامس البسط بناء التركيب الإبلاغي للّغة في أداء وظيفتها التواصلية، فالمحاكاة تقوم على مبدأ المضاهاة بين أجراس الحروف وأصوات الأفعال التي تُعبر تلك الأجراس عنها، وهو مبدأ يطلق عليه لفظ "الاتفاق والتناسب"[3]، وهي فكرة ابن جني فيما بيّنه من إمساس الألفاظ لأشباه المعاني[4]. وقد اتفق مع ابن جني في المحاكاة الصوتية الطبيعة وينقل نصه بقوله: «وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم، لأنّ هذا اللّفظ يشبه صوته أو كذا القول في اللقلق».[5]

---

[1] ينظر: السابق.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 175.

[*] الجبائي هنا: هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب من طبقات المعتزلة، توفي سنة 303 هـ وليس أبو هاشم الجبائي الذي يكنى بـ " أبو هاشم " توفي سنة 331 هـ.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 30.

[4] ينظر: ابن جني: الخصائص، تح محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة (نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية)، القاهرة 2006، ج 2، ص 152.

[5] الرّازي: التفسير، ج1، ص 30. وينظر: ابن جني: الخصائص، ج1، ص 46-47.

ويتبع الرّازي ابن جني في تأكيده على الأخذ بالمواضعة البشرية للّغة ويفسّر ذلك نصه: «لا معنى للكلام اللّساني إلاّ الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر، ولو قدّرنا أنّهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر، لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمرا وضعيا اصطلاحيا»[1].

ويستعمل الرّازي مصطلح "الكلام اللّساني" كما هو عند الأشاعرة ويعني به: الأداء المنطوق للكلام، ويقابله مصطلح "الكلام الداخلي أو النفسي" الذي هو صفة قائمة بالنفس: وهو صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والإرادات[2].

ويظل موقف الرّازي بين الرأيين: التوفيق والتوقيف: فلا يمتنع أن يخلق الله في غيره أصواتا وألفاظا تدلّ بالوضع والاصطلاح على إرادته أو كراهته لشيء من الأشياء[3]. ورغم كلّ ما قدمه الرّازي من آراء بين تفنيد ونقض وتأييد وموافقة، يبدو موقفه معتدلا وسطا فهو يسلِّم بالاصطلاح، كما يسلِّم بالتوقيف، فجاز أنْ تكون كلّ اللّغات توقيفية، وأن تكون كلّها اصطلاحية، وأنْ يكون بعضها توقيفا وبعضها اصطلاحا[4]،

وتأخذ هذه المسألة بُعدا معرفيا عند الرّازي كما فعل الرواقيون[5]، فعندما حاول أن يصل إلى أصول وضع الألفاظ لمدلولاتها، جعل البحث في هذه الأصول وسيلة معرفية بالأشياء التي تدلّ عليها الألفاظ، وذلك، عندما يشير في أكثر من موضع إلى فكرة وجود مناسبة بين اللّفظ ومدلوله رغم أنّه يرفض نظرية عبّاد الصيمري(*)، القائمة على أنّ دلالة

---

(1) الرّازي: التفسير، ج1، ص 33.

(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص 36.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 30.

(5) ينظر: محي الدّين محسّب: علم الدلالة، ص 26-27.

(*) عبّاد بن سلمان الصيمري تـ 235 هـ، وله كتب معروفة؛ " الأبواب "، ونقضه أبو هاشم الجبائي تـ 312 هـ، ينظر: فؤاد السيد فضل، الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس 1974، ج4، ص 285.

الألفاظ على مدلولاتها ذاتية حقيقية[1]، فيرفضها رفضا قاطعا بقوله: «دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعبّاد، لنا أنّها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك، حجّة عبّاد أنّه لو لَّم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني المعينة وإلاّ لزم أنْ يكون تخصيص كلّ واحد منها بمسمّاه ترجيحا للممكن من غير مرجّح، وهو محال، وجَوَابُنا: أنّه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده وإلاّ لم يرجّح، ويشكل أيضا باختصاص كلّ إنسان باسم علمه المعين»[2].

وبالتالي فدلالة الألفاظ ليست ذاتية وإنمّا هي من الإضافات التي يضيفها المجتمع إلى ألفاظ اللّغة، ويستدل بدلالة تغير الأمكنة والأزمنة، ونلمح الرّازي في هذا المقام يأخذ بدليل اختلاف اللّغات باختلاف الأزمنة والأمكنة، واعتراضه على نظرية عبّاد هو اعتراض على طابعها الحتمي الذي وصل إلى القول بأن: «قلب الاسم يقتضي قلب المسمى»[3]، ولذلك نرى السيوطي يقول: «إن اللّغويين كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عبّاد، أنّ عبّادًا يراها ذاتية موجبة بخلافهم» [4]. وهو حكم ربّما انطبق على الرّازي كذلك، ولعلّ توضيح درجة هذا الاختلاف بين مذهب عبّاد ومذهب الرّازي يكشف عن المقصود الدقيق لتلك الإشارات التي يسوقها الرّازي حول المناسبة بين اللّفظ والمعنى حيث يقول: «وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه»[5].

2- اللّغة والإنسان والعالم:

تعتبر مسألة اللّغة والعالم، من المسائل الجوهرية التي تقع في صميم النظرية اللّغوية الدّلالية العربية، فاللّغة تعبر عن العالم والكون والوجود، ومن ذلك ينطلق الرّازي متبنيا

---

(1) ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 30. وينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 47.

(2) الرازي: المصدر السابق، ج1، ص 30.

(3) المصدر نفسه، ج14، ص 16-17.

(4) السيوطي: المزهر، ج1، ص 47.

(5) الرّازي: التفسير، ج1، ص 30.

فلسفة ميتافيزيقية قائمة على اعتقاد بأنّ ثمة حكمة وتدبيرا في التنظيم الكوني الشامل، فقد بقي معتدلا متوسطا في رأيه في علاقة اللّفظ بالشيء: انطلاقا من تأثره بالأشعرية التي كانت ترفض العليّة[1] بشكلها الحتمي كما بيّنه المعتزلة، فوجد أنّ هذه العلاقة ليست مجرد علاقة عشوائية، فكان من الصعب أنْ يرى في هذه العلاقة ضرورة منطقية، فالتزم بالرأي الوسط بين هذا وذاك، ويقول في العليّة، وهو يعرّف الحكم: «الحكم يُعَلَّل بالأسباب: قلنا، المراد من السبب عندنا: المُعَرَّفُ لاَ المُوجِبُ»[2].

ومن جهة اللّغة والإنسان: فقد تميز الإنسان بميزة الكلام فهو "حيوان ناطق" وهذا جعل النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقةحسب رأي "الشهرستاني"، فيصبح بذلك الكلام جوهر الإنسانية في الإنسان، وبه كان الفصل بين الحيوانية والإنسانية انطلاقا من الحدث اللّساني الذي نعبر به عن الأشياء والأفكار، ونتحدث عن اللّغة وهي ما تسمى بوظيفة ما وراء اللغة (Le métalangage)[3].

والمنهج التعريفي - كما يرى المسدّي - «يطوف بالإنسان بين عناصر الوجود متركزا أساسا على الحدث اللساني الذي يُبَوِّيء الآدمي مركز الوجود في الكون»[4].

وهنا يبرز رأي الرّازي عند تفسيره الآية الكريمة: **(وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا)**[5] فهي الآية التي انبنت أساسا على عناصر هذا الإشكال الثلاثي (اللّغة، الإنسان، العالم)، ففاعل "علَّمَ" هو الله عزّ وجلّ، ومفعوله الأول هو "آدم"، ومفعوله الثاني هو "الأسماء"، ومنها تتضح عناصر ثلاثة "الخالق والإنسان واللّغة"، ويرتبط خلق اللّغة بالخالق الأوحد عند بعض الفرق كالمعتزلة.

---

(1) الرّازي: المحصول في علم الأصول، مج1، ص 9.

(2) نفسه.

(3) ينظر: عبد السلام المسدي: التفكير اللساني الحضارة العربية، ص 46. وينظر:
Roman Jakobson : Essai de linguistique générale, T.1, Ed. de Minuit, Paris, pp. 213 - 218.

(4) ينظر: عبد السلام المسدي: المرجع السابق، ص 47.

(5) سورة البقرة: آية 36.

ويعمد الرّازي في الآية الكريمة: **(وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ)**[1] لبيان منطلقه في هذا السياق فيُنبه إلى أن الأجسام في هذا العالم على ثلاثة أقسام: «أحدها ما تكون خالية عن الإدراك والشعور، وهي الجمادات والنباتات، وثانيها التي يحصل لها إدراك وشعور ولكنها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها، في الأكثر وهذا القسم هو جهة الحيوانات سوى الإنسان، وثالثها الذي يحصل له إدراك شعور ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له وذلك هو الإنسان، وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب»[2].

ويرى الرّازي كغيره في علاقة اللّغة بالإنسان، أنها علاقة بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق أي أنّ الإنسان في كينونته الجوهرية موجود متكلم: فتركيبه الطبيعي مقتض للبعد اللّغوي بالضرورة، وأنّ النّفس البشرية تتشوق بالطبع إلى الدّلالة كما يقرّ الفارابي[3]. واللّغة هنا عند الإنسان هي الوسيلة التي يلج بها إلى عالمه الخارجي ليتوصل إلى معرفة الكون، وهي المعبر الوحيد الذي يدعو الإنسان للتحاور والتفاعل بينه وبين الوجود، ووسيلة لسدّ حاجاته الفردية والاجتماعية وهي الحاجة (الأغراض) التي عبّر عنها ابن جني في تعريفه المشهور.

وقد كان الجدل التنظيري في فكر الرّازي يرتكز أساسا على استنباطات جدلية تربط بين حكمة الكون وكمال الإنسان ويتوسطهما الكلام من حيث هو وجود في نفسه وعلّة وجود لغيره: فحكمة الكون ترتبط بكمال الإنسان وكماله رهين بثبات عقيدته، وعمله فيقول: «جوهر النفس في أصل الخلقة عارٍ عن هذين الكمالين، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلا بواسطة هذا البدن، فصار تحليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة» [4]، ثم يضيف مبينا هذا الرابط الجدلي: « إن المقدّر الحكيم والمدبّر الرحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل

---

(1) سورة ص: آية 20.

(2) الرّازي: التفسير الكبير، ج26، ص 187.

(3) ينظر: الفارابي: الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970، ص 77.

(4) الرّازي: التفسير، ج1، ص 32.

الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلقَ محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفتين، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها، ثم أودع في هذا النطق والكلام حكمة عالية وأسرارا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الإحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها، فسبحان الخالق المدبر الحكمة الباهرة والقدرة غير المتناهية»[1].

لقد اتبع الرّازي منهج أهل الاعتقاد جاعلا الاقتران بين إدراك الكمال الأوفى والبعد اللّغوي في الإنسان، وقد ذكرنا في نظريته للمعرفة تصوره للعالم الخارجي بأنّه هو مصدر التكوين المعرفي، وأنّ الحواس هي الوسيلة الأولى له، وأن التصورات هي المعطى العقلي الأوّل لتفاعل الحواس مع العالم، وأنّ التصديقات هي ممارسة الذهن لفعاليته في إدراك العلاقات المختلفة القائمة بين التصورات، وهو يرى أنّ العلوم حدثت في أنفسها بواسطة الحواس كالسمع والبصر، فيصير حصول الحواس سببا لحضور ماهيات المحسوسات في النّفس والعقل[2]، فماهية الشيء لا يتصورها الإنسان حتى يدركها من نفسه على سبيل الوجدان كالألم واللّذة أو بحسّه كالألوان والطعوم: وهو يعتبر أنّ عملية اللّغة عاكسة لعملية التفكير قائمة على أساس التّطور من البسيط إلى المركب فكما أنّ التفكير هو مجموع الارتباطات والعلاقات التي يقيمها الذّهن بين التصورات أُدْرِكَتْ مفردة، فكذلك اللّغة تكون هي مجموع ما يمكن تحليله إلى عناصره من الأبسط فالأبسط[3]. وسنشير إلى ارتباط الفكر والمعقولات بالصور الذهنية في مبحث الدّلالة حيث يجعل هذه الأمور العقلية هي المرجع الجوهري للمعنى.

ومن ذلك، تعتبر اللّغة عند الرّازي خاصية إنسانية ينفرد بها الإنسان دون سائر الموجودات حين وضّح سمات هذا التفرّد من خلال النصوص السابقة: فالإنسان يمكنه تعريف غيره كلّ ما عرفه ووقف عليه ويتوصل إلى ذلك بالنطق، وهو يدرج الإنسان

---

[1] المصدر السابق، ص 33.

[2] ينظر: الرّازي: التفسير، ج20، ص91. وينظر: محمد الزركان: الرّازي وآراؤه الكلامية، ص 489 - 498.

[3] ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 58.

الأخرس داخل هذا الوصف وإنْ عَجَز عن النّطق بلسانه فيمكن أنْ يعتمد الإشارة أو الكتابة[1]. وعلى هذا الأساس بنى تشومسكي نظريته العقلية في اللّغة في أنّ الإنسان يركب بالجمل مهما بلغت درجة عبارته أو يستخدم الإشارة إنْ فقد أعضاء النطق[2] فاللّغة عنده هي مرآة العقل.

كما يربط الرّازي بين اللّغة والإنسان والحاجة الاجتماعية في حديثه عن الفهم والإفهام يقول: «إنّ المقصود من الكلام الإفهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة عبثا وسفها»[3]، وأسهل طريق لتعريف ما في الضمائر هو الألفاظ وذلك لما احتاج الإنسان أنْ يُعرِّف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل إلى الاستعانة بالغير[4]، فهو يعلّل وجود ظاهرة اللّغة بالحاجة الاجتماعية، ويطرح المسألة الاتصالية والأداء الكلامي بكلّ أبعاده الاجتماعية، وقد أكّد ذلك كثير من اللّسانين منهم: سابير (1884 - 1939) الذي يرى أنّ البشر يعيشون تحت رحمة اللّغة التي هي وسيلة تعبير في مجتمعهم، وأنّ العالم الواقعي مَبْنِيّ بشكل كبير ولا واع على العادات اللّغوية للجماعة[5].

كما حاول "وورف" أنْ يجد علاقة بين المتكلم واللّغة (المعنى) والعالم الميتافيزيقا، وتوصل إلى أنّ اللّغة تشكل نظرية المعرفة وهي تشكل الميتافيزيقا أي بمعنى هي التي تشكل رؤية العالم، فاللّغة تؤثر على الطريقة التي يفهم بها الإنسان العالم، ويتصرف من خلالها في اتصاله بهذا العالم، فاللّغة هي شكل الحياة [6].

تقدم لنا اللّغة وسائل لمعرفة العالم. ويظهر العالم من خلال تيار شديد التغيّر من الانطباعات التي تضطر عقولنا إلى تنظيمها، وهذا يعني تنظيمها يقع على عاتق الأنساق

---

[1] ينظر: الرّازي: التفسير، ج21، ص 14.

[2] ينظر: ميشال زكريا: الألسنية - علم اللّغة الحديث -، المؤسسة الجامعية، بيروت 1985، ص 150.

[3] الرّازي: التفسير، ج2، ص 3.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 32 - 33.

[5] ينظر: محي الدين محسّب: اللّغة والفكر والعالم، دراسة في النسبية اللّغوية بين الفرضية والتحقيق، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1998، ص 18.

[6] ينظر: المرجع نفسه، ص 28.

اللّغوية التي في أذهاننا[1].

ويعتبر سوسير اللّغة نسقا ذهنيا يختزنه أعضاء المجتمع اللّغوي الواحد في أدمغتهم في صورة نظام نحوي[2]، وهنا يختلف سوسير عن وورف الذي يعتبر أنّ اللّغة نسق ذهني واضعا إلى جواره نسق الفكر أو المدلول Signifié وفق مصطلح سوسير، وذلك لأنّ "وورف" يرى أنّ نسق الأفكار ما هو إلا نسق اللّغة بمعنى أن اللّغة هي صانعة الأفكار مؤكدا أن اختلاف الأنساق الذهنية يكون باختلاف اللّغات[3].

وهذه الآراء الكثيرة اقترب منها الفكر اللّساني والفلسفي العربي، ومن الواضح أن الرّازي تحدث عن ما وراء اللّغة أي لغة العلم الذي يدرس اللغة، وهو يعتمد البديهية، فاختلاف الأسماء باختلاف اللّغات أو ما يسمى في العلم الحديث بالنسبية اللّغوية، واللّغة بكلّ هذه الاعتبارات تترقى في مراتب الوجود الإنساني، وكمالاته لتصبح صورة توازي مداركه في التدرّج نحو استيعاب الكون وجودا وعقلا، واللّغة كائن حيّ قابل للتطوّر، وعلى هذا الأساس يتسنى الربط بين اللّغة والإنسان ربطا عضويا انصهاريا.

3- بنية اللّغة ووظيفتها:

اللّغة ظاهرة فكرية خاصة بالإنسان دون غيره ورأينا في الطرح السابق ارتباط وجود اللّغة بوجود الإنسان، وبذلك فهي صفة بشرية، واتخذت عند سوسير المفهوم القائل بأنّ اللّغة نسق سميولوجي أي أنها لم تَعُد تـُعَالَج بوصفها "شكلا للحياة" بل بوصفها نسقا مكتفيا بذاته، وبعلاقاته الداخلية[4]، ويصرح محمود السعران بأنّ اللّغة: «نظام من العلامات الاصطلاحية ذات الدّلالات الاصطلاحية»[5].

ويرى تشومسكي أنّ اللّغة المعينة هي علاقات خاصة بين الصوت والمعنى[6]، واللّغة

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

[2] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, ENAG, 2 éd, Alger 1994, P. 33.

[3] ينظر: محي الدين محسب: المرجع السابق، ص 31 .

[4] ينظر: نفسه، ص31.

[5] محمود السعران: علم اللّغة، ص63.

[6] ينظر: محي الدين محسب: انفتاح النسق اللساني، ص 102.

المعينة هي اللّغة الخاصة بكل مجتمع، كالعربية، الفرنسية، وغيرها. وتَنْبَنِى اللّغة كنظام على ثلاثة عناصر هي: العنصر التنظيمي، العنصر الصوتي يسمح بنطق الكلمة، والعنصر الدّلالي وهو الذي يحدد معنى الجملة، وهي قد بينها تشومسكي وهي القدرات وسماها الكفاءة النحوية وهي تشمل ثلاثة أنواع من القدرات اللّغوية: التركيبية، الصوتية والدلالية[1].

أمّا اللّغة عند الرّازي، فقد تميزت بالشمولية، واختلط المفهوم بالوظيفة مؤكدا على الوظيفة الاجتماعية للّغة دون الفصل في حدودها: «وأسهل طريق لتعريف ما في الضمائر هو الألفاظ، وذلك لما احتاج الإنسان أنْ يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير»[2].

فاللّغة مرتبطة عنده بالحاجة الاجتماعية، وهو في أحيان كثيرة يقصد باللّغة الكلام حيث يقول: «اعلم أنّ لفظة الكلام عند المحققين منّا – تقال بالاشتراك على: المعنى القائم بالنّفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة»[3]، كما يورد تعريفا آخر لأبي الحسين: «الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع عليها»[4]. ويذهب الرّازي في تفصيل هذا التعريف: فالمسموعة احتراز عن حروف الكتابة، ويعني بالمتميزة احترازا عن أصوات كثير من الطيور أي الصوت الإنسان، والمتواضع عليها احترازا عن المهملات. وتعني كلمة "منتظم": النظام أو التأليف ويبيّن ذلك شارحا: «المنتظم: فاعلم: أنّه حقيقة في الأجسام، لأنّ النّظام هو التأليف، وذلك لا يتحقق إلاّ في الأجسام، ولكن الأصوات المتوالية على السمع شبهت بها، فأطلق لفظ المؤلف والمنتظم عليه، مجازا»[5].

ومن خلال ذلك فاللغة أو كما أطلق عليها الرّازي "الكلام" نظام وتأليف بين الأصوات، ويُخْرج الصوت الحيواني لتكون أصوات مسموعة متميِّزة والتي عُرفت

---

[1] ينظر: نوام تشومسكي: اللّغة والعقل، ترجمة بيداء علكاوي، بغداد 1996 ص 28.

[2] الرّازي: التفسير، ج1، ص 32.

[3] الرّازي: المحصول في علم الأصول، مج1، ص 40.

[4] نفسه.

[5] نفسه.

بالتواضع والاصطلاح، وهو تعريف يقترب من تعريف المحدثين بأنّ اللّغة نظام من العلامات الاصطلاحية.

ثم يُلَمِّح إلى وظيفة اللّغة الاتصالية مؤكدا على تواضعها واجتماعيتها فيقول: «اعلم أنّ الإنسان الواحد لما خُلق بحيث لا يمكنه أن يستقل وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، فلابد من جمع عظيم، ليُعين بعضهم بعضا حتى يتم لكلّ واحد منهم ما يحتاج إليه، فاحتاج كلّ واحد منهم إلى أنْ يُعرِّف صاحبه ما في نفسه من الحاجات، وذلك التعريف، لابد فيه من طريق، وكان يمكنهم أن يضعوا غير الكلام مُعرِّفا لما في الضمير: كالحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة مُعرِّفات لأصناف الماهيات، إلاّ أنّهم وجدوا جعل الأصوات المتقطّعة طريقا إلى ذلك أولى من غيرها»[1].

وهكذا يتآزر في منظور الرّازي، عاملان مهمان في وجود اللّغة، وهما: الاستعداد الطبيعي للإنسان، والضرورة أو الحاجة الاجتماعية التي تفرض ضرورة الاتصال اللّغوي أو التعريف كما أشار إلى ذلك. وكانت اللّغة التي هي تعبير ونطق بأصوات مقطّعة أفضل وسيلة وأولى من غيرها كالإشارات والحركات، وغيرها لتؤدي هذا الدور التواصلي التعريفي لما في الضمائر.

ونلمس في هذا التعريف تعيينه الجوانب الوظيفية التي تقوم بها اللّغة، وهي من أهمّ الخصائص التي تتميز بها، وهي التقطيع الصوتي حيث يراعي في الأصوات المقطّعة، التعبير عن المحتوى الذّهني، حيث يضع العلامة اللّغوية لتُعَبّر عمّا في الذّهن والضمائر، كما نلمح أنّ اللّغة عنده تناظر الكلام عندما يكون الصوت اللّغوي هو الأولى في التعبير عن الحاجات والضرورات وهو أسهل من غيره من العلامات غير اللّسانية الأخرى، مبرزا بذلك خاصية الصوت في الاتصال والتواصل من أجل عملية الفهم والإفهام، وهنا تتأكد أيضا مع الظاهرة الصوتية، الظاهرة الاجتماعية للّغة، وفي حديثه عن التقطيع يقرّر ما أكّدته الدّراسات اللّسانية الحديثة عند "مارتيني، وهنري سويت، ودوسوسير"، فقد بيّن

---

(1) المصدر السابق، ص 48.

"مارتينه" خاصية التقطيع المزدوج للّغة، وجعله في مستويين: التقطيع الأوّلي[1]، وهو سلسلة من الوحدات يكون لكلّ منها معنى وصيغة صوتية، وهو التقطيع الذي يؤدي إلى التعبير عن تراكيب مختلفة بالتواضع لتعبِّر عن الخبرات والحاجات البشرية، وذلك ما بيّنه الرّازي. والتقطيع الثانوي[2]: وهو هذه الأصوات المتوالية على السّمع والمتآلفة في نظام متسلسل، وهذه الخاصية أيضا أشار إليها الرّازي في تعاريفه السابقة باعتبار المستوى الصوتي الذي تستغله اللّغة الإنسانية دون الحيوانات في أصوات متآلفة، فهذا العدد من الأصوات التي لا معنى لها يستعملها الإنسان في تركيبات متنوعة لها معنى، وهي من الخصائص المميزة للغة، وتنْعَت بالمستوى النّحوي.

كما أكّد "هنري سويت" أنّ التتابعات الصوتية هي التي تؤكد حضور الكلمات ذات الدلائل المتباينة، وهو ما بيّنه الرّازي: بأنّ الصوت يؤدّي وجوده في التعبير عن المعاني، لأنّ المعاني التي تحتاج إلى التعبير عنها كثيرة، وكان الصوت اللّغوي هو المُؤدِي إلى معرفة المعاني لا غير[3] وانعدامه لا يؤدي هذه الوظيفة، فهي إذن إظهار للمعاني التي في الذات، كما أنّ الألفاظ التي تتكون منها هذه الأصوات وضعت لبيان تلك المعاني، ولذلك يُعَبِّر الرّازي عن السبب في وضع الألفاظ، أنّ الإنسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لابد من التعاون ولا تعاون إلاّ بالتعارف، وهذا تعارف يكون بأسباب كحركات أو النقوش أو إشارات أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد[4]. وهنا يشير الرّازي إلى وظيفة اللّغة، فوجود الألفاظ مرتبط باللّغة ليعبر عن مقاصده، فلجأ الإنسان إلى الألفاظ ليعبر عن ذلك وهي ذات معاني مفهومة، كما يركز على الجانب المادي للحروف المقطعة المتميزة، يؤكد كذلك على الجانب الذهني وهو المعنى والكشف عن المقاصد وما في الضمائر، ونجد "ستيفان أولمان" يؤكّد أنّ: «اللّغة نظام من رموز صوتية مخزونة في أذهان أفراد الجماعة

[1] ينظر: أندري مارتينه: مبادئ اللّسانيات العامة، تح: أحمد الحمو، المطبعة الجديدة، دمشق 1985، ص 17 - 18.

[2] ينظر: نفسه. وينظر: ميشال زكريا: الألسنية علم اللّغة الحديث، المؤسسة الجامعة، بيروت 1985، ص 43 - 45.

[3] ينظر: الرّازي: المحصول، مج1، ص 49.

[4] ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 31 - 32.

اللّغوية، بينما الكلام نشاط مترجم لهذه الرموز الموجودة بالقوة إلى رموز فعلية حقيقية (...) فالذي يجعل اللّغة حقيقة مادية إذن إنّما هو الكلام الفعلي، كما أنّ تحليل النطق الفعلي هو الذي يكشف عن تلك الوحدات (...) التي تكوِّن النظام اللّغوي»[1]، وهنا يتضح أن إنتاج الكلام يتطلب عناصر الوحدات اللّغوية، كما أن اللفظ ضروري لكي تقوم اللّغة وهو عامل مهم في تطورها، وهنا تبادل وتعالق بين اللفظ واللّغة، وقد بيّن ذلك دي سوسير، فاللفظ هو تحقيق اللغة في الوجود الملموس[2].

ويكفي أن نستنتج وظيفتين أساسيتين للّغة، الأولى: وظيفة اللّغة على مستوى الإنسان حيث يعبر عما في ضميره وفكره ليبين عن مقاصده، وهي عند الرّازي: «تعريف ما في الضمائر»[3]. والثانية: على مستوى الجماعة: أو المجتمع من خلال التعبيرات القائمة بين الأفراد والتواصل والتفاهم بينهم، فتظهر أهمية اللّغة، ويربط بين اللّغة والمحتوى العقلي الذي هو انعكاس لها. وإنّ اللّغة لا يمكن اعتبارها لّغة إلاّ من خلال الكلام الذي كثيرا ما كان يختلط عند الرّازي باللّغة، فالكلام خروج الأصوات في حروف متقطعة عند النطق، وهي التي تكوّن الجمل. فوجود الكلام يدل على وجود اللّغة، وإذا انقطع الكلام انقطعت اللّغة، وهذا ما ارتآه الرّازي مع وجود شرط الفهم والإفهام.

[1] ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، ط.2، القاهرة 1969، ص 30.

[2] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, p 32.

[3] الرّازي: التفسير، ج1، ص 32.

المبحث الثاني

الكلام عند الرّازي

- الكلام ومفهومه
- الكلام النّفسي والكلام اللّساني
- الكلام والكتابة
- مصطلحات الكلام

المبحث الثاني

الكلام عند الرّازي

1- الكلام ومفهومه:

الكلام نشاط فردي يختلف من شخص لآخر، الأمر الذي يجعل اللّغة وسيلة تعبير صحيحة في المجتمع، وهو رأي أغلب الفلاسفة والمفكرين وعلماء اللّسانيات من الناحية العقلية، وكما يعتقد دو سوسير أن اللّغة نتاج المجتمع، والكلام نتاج الفرد: وهو الفعل الخارجي الذي يقوم به الإنسان للتعبير عن اللّغة التي هي مجموعة من الصّور اللّفظية المخزونة في نفوس أفراد الجماعة اللّغوية، وهذه الألفاظ تُعبّر بدورها عمّا في ذهن الإنسان[1].

أمّا الكلام عند الرّازي: فله معان كثيرة:- حسب المواضع التي ذكر فيها خاصة، في "التفسير، والمحصول، ونهاية الإيجاز" - الكلام الذي يقصد به اللّغة وهو ما جاء في النصوص السابقة، ويذهب الرّازي في محصوله إلى تسمية مبحث من مباحثه "الكلام في اللّغات" ويبحث في ماهية الكلام، ويجعل هذه المسألة في الأحكام الكلّية للّغات ويجعل الكلام هو: «الأصوات المتقطّعة المسموعة»[2]. ثم يتجه إلى الكلام بمعناه النّحوي وهو الجملة المفيدة[3]، ويذكر الأقوال الكثيرة للّغويين والنّحاة والأصوليين حيث يقول: «إنّ لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة، ونقلوا أيضا فيه نصا عن سيبويه: وقول أهل اللّغة في المباحث اللّغوية راجح على قول غيرهم»[4]. ويورد الرّازي هذا القول ردّا على الأصوليين الذين اعتبروا أن: «الكلمة المفردة كلاما»[5]، وقد أجمع النّحاة على فساد هذا الرأي: وهذا المعنى النحوي للكلام سندرجه في المستوى النّحوي ونفصل فيه لاحقا.

---

[1] ينظر: عبد الغفار حامد هلال: علم اللّغة بين القديم والحديث، ط.3، مطبعة الجبلاوي، القاهرة 1989، ص 127.

[2] الرّازي: المحصول، ج1، ص 40.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 26.

[4] ينظر: نفسه.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ص 41.

كما أنّ للكلام معنى آخر في الجانب البلاغي، فالكلمة في نظر الرّازي كالعضو المفرد في جسم الإنسان يكون له جماله أو قبحه[1]. وكالحجرة الكبيرة في البناء الكبير: «لو نظرتَ إليها من حيث حروفها ثم نوع هذه الحروف وعددها وترتيبها بعضها مع بعض ومخارج كلّ منها والحركات المرافقة لها (...) إذا لوجدت هذه الأمور الجزئية الصغيرة ذات وزن وأثر في عالم الحسن والجمال والفصاحة ورونق الكلام...»[2].

ويشير الرّازي - هنا - إلى الكلمة أو اللفظة في الكلام التي يرتقي الكلام بفضل ترتيبها وحسنها إلى الإفادة والفصاحة، وهو يجعل الكلام في الإفادة حين يجعل المقصود من الكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة على وجهين: إفادة لفظية، وإفادة معنوية، وهنا تظهر العلاقة بين الدال والمدلول.

ويفرق الرّازي بين مصطلح الكلمة التي هي لفظة مفردة وبين الكلام الذي هو جملة التامة: « أمّا لفظ الكلام فمختصّ بالجملة التامة»[3]. ويظهر أنّ الأصوليين قد أخلطوا بين معنى الكلام الذي هو النطق، وهو يشمل التتابعات الصوتية التي تنتمي إلى البنية الصوتية للّغة، ومعنى الكلام الذي هو التوصيل الذي يقتضي وجود غرض لدى المرسِل يريد إيصاله عن طريق الكلام - إلى المستقِبل»[4].

وعرّف اللّغويون الكلام بالمعنى الثاني كما جاء عند ابن هشام (تـ761هـ): «الكلام وهو القول المفيد بالقصد»[5]، ونرى التناقض واضحا عند الرّازي، فتارة ينتقد النحاة أمثال سيبويه وابن جني وتارة يوافقهم، ويظهر أن الصوت والكلمة والتركيب النّحوي هي الوحدات الثلاث للكلام المتصل عند الرّازي، وهي الوحدات التي تدخل في النّظام اللّغوي

---

(1) ينظر: الرّازي: نهاية الإيجاز، تحقيق بكر الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط.1، بيروت 1985، ص 49.

(2) نفسه.

(3) الرّازي: التفسير، ج1، ص 27.

(4) ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، الرّازي نموذجا، ص 88.

(5) ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق، مازن المبارك ومحمد على حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، ط5، مؤسسة الصادق، 1378 هـ، ج2، ص 490.

للمتكلم /المستمع المثالي في المتجمع اللّغوي، وذلك ما نجده عند ستيفان أولمان[1].

ويتضح الفرق بين اللّغة والكلام في أن اللّغة بالمعنى المطلق هي الكلام الإنساني بوجه عام كما هو عند دي سوسير "Langage"، واللّغة المعينة وهي Langue، كاللّغة العربية أو الفرنسية... والتي تقال في بيئة لّغوية معينة، والكلام "parole" هو وظيفة الفرد المتكلم بالفعل وهو شيء فردي وثانوي[2].

2- الكلام النّفسي والكلام اللّساني:

يَرِدُ هذين المصطلحين عند الرّازي في حديثه عن الكلام الحادث والكلام القديم، ويكتسي الكلام عنده في هذه المسألة فلسفة عميقة، وذلك يعود إلى وظيفة الكلام ودوره في فهم الرسالة الدّينية وإفهامها وتفسير النّص القرآني، وقد فصّل في مسألة "كلام الله" تفصيلا جاء مبثوثا في تفسيره، وكتبه الكلامية الأخرى، متناولا قضية القدم والحدوث ردًّا على المعتزلة التي قالت بقدم كلام الله[3]، فقال الرّازي في الكلام: «إنّه حديث لأنّه يَحْدُثُ حالا بعد حال على الأسماع»[4].

يؤسس الرّازي كلامه في الكلام الإلهي والمعنى النّفسي وعلاقته بالخَلق وذات الله استنادا إلى الأشاعرة، حيث فصَل بين الكلام النّفسي القديم، وبين محاكاته الصوتية في القراءة من حيث إنّ الكلام النّفسي صفة قائمة بالذات الإلهية لا تفارقها، على حين أنّ تلاوة القارئ محاكاة في الزمان. والجدال كان قائما حول الكلام الإلهي، هل هو المعنى النّفسي أم هو القائم بذاته؟ ، والكلام الإلهي عند الرّازي حادث لا قديم، والكلام هو لفظ يشبه الجسم، والمعنى بالنسبة له كالروح حيث يقول: «والكلام له جسم وهو اللّفظ وله روح وهو المعنى، كما أنّ الإنسان الذي نوّر روحه بالمعرفة ينبغي أنْ ينوِّر جسمه الظاهر بالنّظافة، كذلك

---

[1] ينظر: ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللّغة، ص 31.

[2] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 39.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 36-37.

[4] المصدر نفسه، ج30، ص 250.

الكلام، ورُبَّ كلمة حكمية لا تؤثر في النّفوس لركاكة لفظها...»[1].

وسيأتي الحديث عن هذا في النّظم - في فصل لاحق -، إذن فهو يجعل للكلام جسم وروح، الجسم هو اللّفظ، واشترط فيه الحسن وعدم الركاكة وتقابله النظافة بالسنة للجسم والمعنى هو الروح ولذا لابد أن تكون المعاني مؤثرة بألفاظها المتخيّرة في الكلام وتقابله المعرفة بالنسبة للروح، فهو يعقد هذه المشابهة بين الروح والمعنى، واللفظ والجسم ليبيِّن أثر الكلام في التأثير والإبلاغ.

كما أنه يعقد بابا مفصلا في الكلام والفصاحة والبلاغة، التي هي عائدة إلى النّظم والتركيب، فالألفاظ لا تحقق الكمال إلاّ من حيث نظمها، والقرآن الكريم نموذج كلامي يمثل ذروة في تقديره اللّفظي والمعنوي. ويحتكم الرّازي إلى العقل في مسألة الحدوث والقدم فيقول: « الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات، فإنه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين: الأول: أنّ الكلمة لا تكون كلمة إلاّ إذا كانت حروفها متوالية، فالسابق المنقضي محدث، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الأوّل لا شك أنّه حادث، والثاني: أنّ الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، لأنّ الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة، فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة»[2]. استند الرّازي على الحجج العقلية ليبين أن الكلام حادث وذلك نتبيّنه من انقضاء الحروف المتوالية، وهنا يظهر اقترابه من مذهب علماء اللّسانيات في حديثهم عن الآنية والزّمانية، وعن خروج الأصوات وتواليها في سلسلة زمنية متعاقبة وهذه الثنائية نجدها عند دي سوسير، وهي "التزامن والتعاقب": والمنهج التعاقبي - كما هو معلوم - هو منهج تاريخي يدرس اللّغة في جوانب تطورها عبر العصور، أمّا التزامني أو الوصفي، فهو يدرس اللّغة المعينة في زمن محدد[3].

---

(1) الرّازي: التفسير، ج 28، ص 177. وينظر: العسكري: الصناعتين، ص 76.

(2) الرّازي: التفسير، ج1، ص 36.

(3) F. De Saussure : Op. Cit., PP. 147-148.

ويورد الرّازي براهينه لنقض أقوال الفرق القائلة بقدم كلام الله بقوله: «وإذا قلنا: لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنّها كلام الله تعالى كان المراد أنّها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى، فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز (...) وإذا قلنا: كلام الله قديم، لم نَعْنِ به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات، وإذا قلنا: كلام الله معجزة لمحمد صلعم، عَنَيْنَا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة (...) وإذا قلنا: كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف، وإذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به هذه الألفاظ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الألفاظ»[1]. وصل الرّازي بحججه إلى أنّ القرآن ليس بقديم، ويقال للكلام حديث لأنّه حدث حالا بعد حال على الأسماع، وهو محمول على الألفاظ من الكلمات، ولا نزاع على حدوثها[2]،

فرّق الرّازي بين الكلام اللّساني وبين الكلام النّفسي والذهني: فاللّساني: هو حدث للإنجاز اللّغوي، والكلام النّفسي هو صفة قائمة بالنفس كالعلوم والإرادات والقدرة[3]، حيث اعتبر الكلام فعلا مخصوصا يفعله الحيّ القادر لأجل أنّ يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات[4]، ويظهر أن المراد من كون الإنسان متكلما بهذه الحروف مجرّد كونه فاعلا لها، ويُدلل على ذلك في تفسيره للآية في قوله تعالى: **(وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ)**[5] يقول الرّازي: «أنّ الإنسان إذا وقع في الغرق لا يمكنه أنْ يتلفظ بهذا اللّفظ فكيف حكى الله تعالى ذلك»[6]. واستدل على الكلام النّفسي بمذهبه القائل: «نّ الكلام الحقيقي هو كلام النفس لا كلام اللّسان، فهو إنّما ذكر هذا الكلام بالنّفس، لا باللّسان، فوجب الاعتراف بكلام غير كلام اللّسان وهو المطلوب[7].

(1) الرّازي: التفسير، ج1، ص 36.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 37.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 33.
(4) نفسه.
(5) سورة يونس: آية 90.
(6) الرّازي: التفسير، ج17، ص 123.
(7) المصدر نفسه، ج17، ص 124.

وبذلك فالألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب والمدلول عليه يكون بهذه الألفاظ وهو الإرادات والاعتقادات، وينظر الرّازي إلى اللّغة كشيء قائم بذاته، ويتعامل مع "الكلام" من حيث هو موضوع بحثه على نفس درجة "الكلام" الذي هو لديه أداة للبحث، ونجد أنّ الفكر اللّغوي كان يحرص - دائما - على الأخذ اللّغة في وجودها الآني دون تفكيك زمني لها وهو في جدال دائم في ربط اللّغة بالمعرفة والإدراك، وهذا ما فتح له الطريق لولوج جدلية التحصيل القائمة على مبدأ الشمول المعرفي وتجاوز حواجز الاختصاصات كنمط تفكيري في كلّ تأليفه.

وقد تناول فكرة اللّغة أو صورة الكلام، متقصّيا هذه الظاهرة في استنطاق النّصوص المختلفة (القرآن، الفقه، الأصول، البلاغة...) بطريقة كلّية منَّظرا ومُطبِّقا. ولا شك أن تجليات اللّغة تـُعِين على مكاشفة ناموس الكلام، وبالتالي فإنّ ارتسام حقائق اللّغة في فكر الإنسان تؤدي إلى انتقاش رسوم الكلام من حيث هو المثال الكلّي الذّي يميّز الإنسان عن سائر الموجودات[1].

وقد ألحّ الرّازي على أنّ حقيقة الكلام هي فعله المخصوص الذّي يقصد به الإنسان إلى تعريف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وهو ما يَخْلص منه إلى نفي الصفة الحقيقية عن الكلام باعتبار أنّه ليس قيمة مطلقة ولا ماهية سابقة لتحقق وجود الظاهرة: «لا معنى للكلام اللّساني إلا الاصطلاح بين الناس (...) وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة، حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة بل أمرا وضعيا اصطلاحيا»[2].

وقد قارن الرّازي الكلام بضده فقال: «الكلام ضد الخرس والخرس هو عجز عن القول»[3]، وقد ذكر ذلك ليناقض أصحاب الرأي القائل بقدم كلام الله محاولا أن يستنكه البّعد اللّساني للكلام في الإنسان باعتباره ناطقا ومفكرا، أي بين الإنسان مفرزا لنسيج الكلام، والإنسان عاقلا لظواهر الكون.

---

(1) ينظر: عبد السلام المسدّي: التفكير اللّساني في الحضارة العربية، ص 246.

(2) الرّازي: التفسير، ج1، ص 32.

(3) نفسه.

وهذا ما يقوم عليه علم الدّلالة المعرفي الذي يرى أنّ المعنى هو نتاج العلاقة بين اللّغة والعقل (عقل المتكلم)[1]، حيث يربط الرّازي بين النظر اللّساني والبحث في حكمة الأشياء وربطها بحقائق المعرفة ومواضعات الوجود، فاتصف عنده الكلام بالشرعية أي أنّ الكلام لا يمكن أن يتنصل من علّة وجوده وهذه السببية مردّها إلى العقل، كما أنّ الكلام حَدَث منطقي وفعل يصدر عن حكمة، وهو نفي للعبثية[2]، فهو يتأسّس على المنطقية، والفهم، والإدراك.

وقد صار الكلام طريقا لمعرفة المقاصد بفضل حتمية العلاقة التواصلية التي يقيمها الكلام بينه وبين المتكلم من جهة، وبينه وبين السامع من جهة أخرى، ويأتي الرّازي مستطردا ومعرّفا الكلام تعريفا إبلاغيا استنادا على عاملي القصد والإرادة، لينتهي إلى مبدأ المعقولية المشتركة[3]، بمعنى أنّ الكلام لا يتأتى للسامع أنْ يعقله إلاّ إذا كان المتكلم قد عَقَله سلفا، وهذا قانون يطّرد وينعكس، ويمكن أنْ يصاغ كما يرى المسدي، بشكل مقابل، فيقول: «إنه ليس من كلام مقول قد عقله قائله طبقا لأنماطه المتواضع عليها إلاّ والسامع العارف بنفس الأنماط يعقله رأسا»[4]، والسبب الأوّليّ في ذلك يظهر من منطوق الرّازي: «أنَّا إذا تكلمنا بكلام نقصد منه تفهيم الغير عَقَلنا معاني تلك الكلمات، ثم لمّا عقلناها أردنا تعريف غيرنا تلك المعاني، ولمّا حصلتْ هذه الإرادة في قلوبنا حاولنا إدخال تلك الحروف والأصوات في الوجود، لنتوسل بها إلى تعريف غيرنا تلك المعاني»[5].

ويريد الرازي بهذا أن يتعرف على حقائق اللّغة وأسرار الكلام، فالكلام ظاهرة مطلقة، واللّغة تعني عنده La langue، والكلام عنده وهو "Le langage"، حيث تتطابق بالتوازي وظيفة الحروف مع وظيفة الحواس، ووظيفة الكلمات مع المسلمات، ووظيفة

---

(1) ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 62.

(2) ينظر: المسدّي: التفكير اللّساني، ص 309.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 312.

(4) نفسه.

(5) الرّازي: التفسير، ج 21، ص 48.

المقالات مع البراهين، ووظيفة اللّغات مع وظيفة العلوم.

كما تَعدّد تنظير الرّازي للكلام فتناوله من حيث "الإنية"* كتصوّر مبدئي فلسفي، فالكلام ذو طبيعة "إنية" لكونه من الظواهر التي تستمد وجودها من نفسها مثلما تستمد علّة وجودها من وجودها ذاته "L'immanence du discours"[1] وقد بيّن قبله القاضي عبد الجبار أبو الحسن (تـ 415 هـ) أنّ دلالة الكلام موجودة في ذاته قبل كلّ شيء لأنّه دليل على ما يتضمنه[2].

يقول الرّازي: «في إطلاق لفظ "الإنية" على الله تعالى: اعلم أنّ هذه اللّفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا، وشرحه بحسب أصل اللّغة أن لفظة "إنّ" في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكُّد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الإنية عليه»[3].

كما انتبه الرّازي إلى ماهية الكلام، ومدى ارتباطه بالمكان والزمان، وذلك عندما يتشكل الكلام في الحدث التعبيري المدرك بالسّمع قبل إدراكه لمضمونه، وقد حاول أنْ يحصر الكلام موضوعيا، وعقليا، وميتافيزيقيا بحافز ديني عقائدي، وخاصة في الكلام الإلهي، فالكلام يقتضي الأصوات المقطّعة، والكلام يحلّ وجوده بتقاطع بُعْدَي المكان والزمان، فهو يُنْجَزُ بتقطّع الحروف في مخارج مخصوصة وبتواجد النّفس والهواء، وبهذا يختصّ الكلام بظاهرة الانتشار وذلك يتحتم بالتواجد المكاني في حيز يبلغ فيه الصوت قرائن الوجود الموضوعي[4].

وهنا يظهر الرّازي في تفصيله لمسألة الكلام باعتباره رسالة دلالية وشحنة إخبارية،

(*) الإنية: ما إنية الشيء؟ يَعْنُون: "ما وجوده الأكمل وهو ماهيته، بمعنى إن الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء". عن الفارابي: الحروف، ص 61.

(1) ينظر: المسدي: المرجع السابق، ص 345.

(2) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد إعجاز القرآن، ج16، ص 359.

(3) الرّازي: التفسير، ج 1، ص 126.

(4) ينظر: المسدي: التفكير اللساني، ص 251.

وحاول أن يستنطق الكلام بمنظوره الأصولي، الكلامي من حيث أنّ الحدث اللّساني مادة إبلاغية، كما يبرز أولية الكلام على غيره من الأنظمة العلامية.

والزّمن هو البعد الثاني الذّي يحدّد للظواهر وجودها الحدثي، والكلام في وجوده الأنطولوجي والموضوعي يرتهن بقيد الزمن انطلاقا من تحديد إنجازه في تحقُّقه الفعلي، وهو الذّي مكّن الرّازي من النّفاذ إلى خصائصه، وذلك حينما يتحدث عن الصوت وما فيه من قرع وقلع[1]، وهو ما سنورده في الدّلالة الصوتية، حيث يستكشف وحدات الزمن الطبيعي محدَّدَة بفترات الإنجاز الكلامي.

لا شك أنّ الرّازي استطاع وهو يتفحص الكلام وإشكالاته وخصائصه، أنْ يتجاوز موضوع الكلام دون أنْ ينفصل عنه، فكانت الرؤيّة اللّسانية لديه ذات بناء تجريبي اختباري، وكان مساره نابعا من اللّغة مُطلا على آفاق النّظر المجرّد ومستلهما فيه كلّ الأبعاد الفلسفية والعقائدية والأصولية.

3- الكلام والكتابة:

إذا كانت اللّغة خاصية إنسانية عند الرّازي، وكان الكلام هو أكمل الطرق والوسائل ليعبّر الإنسان عن حاجاته، فكذلك هناك طرق أخرى تكمِّل الكلام أو تستبدله في حالة العجز عن التعريف عمّا في الضمائر باللّسان، وهي الكتابة يقول الرّازي: «والطرق كثيرة مثل: الكتابة والإشارة والتصفيق باليدّ والحركة بسائر الأعضاء...»[2]. ويجعل بعض الأصوليين والنّحاة الكتابة كنوع من الكلام:« يطلق الكلام على الكتابة والإشارة وما يفهم من حال الشيء»[3].

وأكّد الرّازي على مصطلح الكتابة كأداة ووسيلة من وسائل الكلام مفرّقا بين الأصوات المسموعة والمكتوبة، يقول: « أنّ الاصطلاح إنّما يكون بأنْ يعرِّف كل واحد

---

(1) ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 16.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 32.

(3) الأسنوي أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (تـ 772 هـ): الكوكب الدّري فيما يتخرج من المسائل الفقهية على الأصول النّحوية، تحقيق محمد حسن عوّاد، ط.1، دار عمار، عمان 1985، ص 201.

منهم صاحبه ما في ضميره، وذلك لا يُعْرَفُ إلاّ بطريق كالألفاظ والكتابة...»[1].

والكتابة عُرفت قديما في أشكال عديدة، كالخطوط والرسوم والنقوش وغيرها، وذكرت الكتابة في القرآن في سورة القلم: **(وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ)**[2]، والآية: **(وَرَبُّكَ الأَكْرَمْ الذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ...)**[3]، ويفسِّر الرّازي القسم بالقلم: « أنّ القسم به هو الجنس وهو واقع على كلّ قلم يَكْتب به من في السّماء ومن في الأرض(...) فَمَنَّ بِتَيْسِير الكتابة بالقلم كما مَنَّ بالنّطق فقال: **(خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)**[4]، ووجه الانتفاع به أن يُنزل الغائب منزلة المخاطب، فيتمكن المرء من تعريف العبد به ما يتمكن باللّسان من تعريف القريب»[5]. ويجعل الرّازي مزية الكلام في الحسن والجمال لأسباب منها الكتابة، و يقرّر أنّ الركن الأول فيها يكون بسبب الكتابة، وذلك: إمّا لأمور عائدة إلى مفردات الحروف، أو إلى مفردات الكلم[6].

ثم يبيّن أقسام الحرف المكتوب، وهي الحروف المنقوطة وغير المنقوطة والحروف المتصلة نقطا مثل: "فتنبني، فجنَّنتني..."[7]، ويتحدث عن تجنيس الخط ويفصل في هذا بالشواهد القرآنية معتبراً إياها من المحاسن اللفظية.

وكانت الكتابة وسيلة لإعلام البعيد الغائب عبر الزمان والمكان، والكلام إعلام للقريب الحاضر، فهي وسيلة من وسائل التعريف بالضمائر أو الاتصال، ثم يتحدث عن القلم ويصفه بقوله: «القلم آلة مخصوصة في الكتابة»[8].

---

(1) الرّازي: التفسير، ج1، ص 34.

(2) سورة القلم: آية 1.

(3) سورة العلق: آية 3.

(4) سورة الرحمان: آية 4.

(5) الرّازي: التفسير، ج30، ص 69.

(6) ينظر: الرّازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 114.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 115 - 116.

(8) الرّازي: التفسير، ج30، ص 70.

ثم يفسّر كلمة "يسطرون" ويجعل كلمة المسطور مرادفة للمكتوب[1]، ويؤكد الرّازي على عظمة الكتاب في قوله تعالى: (**فِي رِقٍّ مَنْشُورٍ**)[2]، فالكتاب بلفظه ومعناه لا بخطه وورقه، وهو إشارة للوضوح والمراد به كتاب الأعمال[3].

وما من شك في أنّ اللّغة المكتوبة، كما بيّن في تفسيره للقلم، وظيفتها في نقل المعارف والحفاظ على الذاكرة الجماعية وتأمين النقل المعرفي من الحاضر إلى الغائب، ويضع الرّازي في مقابل المكتوب، المنطوق معتمدا على المصطلحات الآتية: "الكلام والكلمة، الحديث، والقول، والعبارة والنّطق"، فيقول: «الأولى أنْ يُقال كلّ منطوق به أفاد شيئا بالوضع، فهو كلمة، وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب وقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخطّ والإشارة»[4].

وهو يورد هذه الألفاظ ويجعلها شبيهة **بالكلمة**، ويبحث عن معانيها - معتمدا على بعض اللّغويين - كابن جني مثلا في تعريف اللّغة.

ويعتبر لفظة " كلمة " مجازا لأنّها تعني الكلام الكثير من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ[5]، أمّا الكلام يعرّفه بأنّه: «يقرع السمع ويؤثر فيه وأيضا يؤثر في الذّهن بواسطة إفادة المعنى...»[6].

ثم يتبعه بمصطلح **القول**، ويعدّد تقاليبه الستة ويورد ما جاء به ابن جني على أنّه يدلّ على الخِّفة والحركة[7]، ثم في المتوالية "ق ول"، فالقول أمر سهل على اللّسان، وهو فعل اللّسان، ولفظ القول يصحّ جعله مجازا عن الاعتقادات والإرادات[8]، و يُورد قول ابن جني

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) سورة الطور: آية 6.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج28، ص 206.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 30.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 24.

(6) المصدر نفسه.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 25. وينظر: ابن جني: الخصائص، ج1، ص 5 - 6.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 27.

في الفرق بين القول والكلام ويردّ عليه بقوله: «وحاصل كلامه في الفرق بين البابين، أنّا إذا بيّنا أنّ تركيب القول يدلّ على الخفة والسهولة، وجب أنّ يتناول الكلمة الواحدة، أمّا تركيب الكلام فيفيد التأثير، وذلك لا يحصل إلاّ من الجملة التامة...»[1].

إنّه يضع الفروق بين القول والكلام الذي يفيد التأثير وتحصل به الجملة التامة ويورد استعمالات "قال" من غير النّطق: قال أبو النجم[2]:

قَالَتْ لَهُ الطَّيْرُ تَقَدَّم رَاشِدًا ❋ إنّك لاَ تَرْجِعْ إلاَّ حَامِداً

وقوله تعالى: **(فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا، قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِيْنَ)**[3].

وقد اتفق بعضهم أنّ الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات، وهذا رأي مَنْ أنكر الكلام النّفسي[4]، أمّا مَنْ أَثْبَتَهُ جعل الكلام النّفساني كلاما وقولا، ومنهم القائل: «أنّ اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النّفسي وبين اللّفظ اللّساني»[5].

اللّفظ: ويسمى كذلك لأنّه من الرّمي، وهو حاصل هذه الأصوات والحروف، فالإنسان يرمي ذلك بالنفس من داخل الصدر إلى خارجه وهو يتعلق بالجانب الصوتي الفونيتيكي، فهو يلفظ الأصوات وهو الإخراج، ويقول: «أظن أنّ إطلاق اللّفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز»[6].

ويرى أنّ اللفظ سبب لحدوث الكلمات وكذلك سمي الكلام لفظا لسبب آخر وهو: «أنّ توّلد الحروف لمّا كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج، صار ذلك شبيها بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج، والمشابهة إحدى أسباب المجاز»[7].

---

(1) السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة فصلت: آية 11.

(4) الرازي: التفسير، ج1، ص 27.

(5) نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص 25.

(7) نفسه.

العبارة: ويورد في هذا المصطلح –أيضا– المتوالية الصوتية (ع ب ر) بتقاليبها الستة، وهي تفيد العبور والانتقال، فيقول: «فالأوّل "ع ب ر"، ومنه العبارة لأنّ الإنسان لا يمكنه أنْ يتكلم بها، إلاّ إذا انتقل من حرف إلى حرف آخر، وأيضا كأنّه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه إلى ذهن السامع...»(1).

الحديث: قال تعالى: **(فَلْيَأْتُوا بِحَدِيْثٍ مِثْلِهِ)**(2)، فهو يرى أنّ الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث والسبب في هذه التسمية أنّ هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية: « فكلّ واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، فلهذا السبب سميت بالحديث، ويمكن أيضا أنْ يكون السبب في هذه التسمية أنّ سماعها يَحدث في القلوب العلوم والمعاني»(3). فسميّ حديثا لأنه يتركب من حروف متوالية، وكلّ واحد يحدث بعد الآخر وكذلك لأنّه سماع هذه الحروف المنطوقة المتوالية يؤدي إلى إحداث العلوم في القلوب.

لقد اتخذت هذه المصطلحات عند الرّازي مفاهيم عديدة في اختلافها أو تشابهها في المعاني، وهي كلّها تؤدّي إلى مضمون الكلام اللّساني الذي له وظيفته الدّلالية ولإبلاغيه والبلاغية، رغم أنّ لكلّ مصطلح دلالة تختصّ به: فاللّفظ يتعلق بالجانب الصوتي حينا، وبالجانب الدّلالي حينا آخر، والقول يتعلق بالاستعمال: ويزيد معنى الكلمة والكلام وضوحا حين تتم الفائدة ويحسن السكوت عنها بتمامها، كما تطلق الكلمة مجازا في اللّغة، على الكلام مثل تسميتهم للقصيدة كلمة، ومنها كلمة الشهادة(4).

ويأتي مصطلح اللّغة ليرتبط مع هذه المصطلحات ويشملها فبعد ذكره للمتوالية "ل غ و" وتقاليبها عند ابن جني، لم يَزِد عن ذلك في تعريفه للغة لفظا غير أنّه ضمنيا، يُقرُّ بأنّ اللّغة ظاهرة اجتماعية ليُعرِّف النّاس ما في ضمائرهم، فمصطلح اللّغة بهذا المفهوم اتخذ عنده معنى مصطلح الكلام عندما يتعلق بمفهومه التواصلي الإبلاغي، واللّغة اتسمت

(1) السابق.

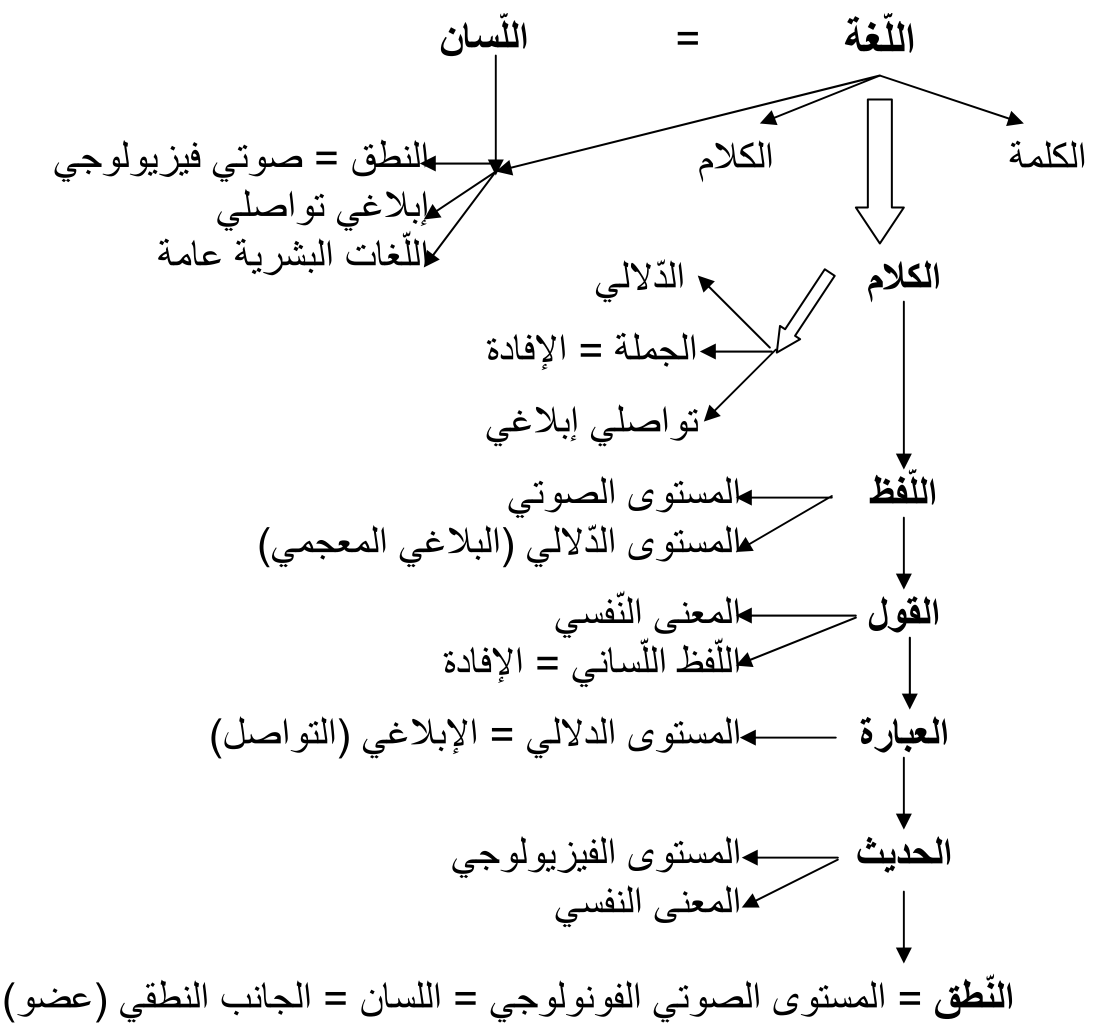
(2) سورة الطور: آية 34.

(3) الرازي: التفسير، ج 1، ص 28.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 24.

بالشمولية والكلّية، فهي شاملة للكلام والكلمة والقول واللّفظ والحديث والعبارة والنطق. كما يرد لفظ "لسان" بمعنى اللّغة وبمعنى العضو "اللسان" والمعنى جهاز النطق، كما يعني به كذلك "النطق".

ويتضح الفرق في أنّ الكلام في الفكر اللّغوي العربي غيره في الفكر اللساني الحديث، فاللّغة مفهوم كلّي عام، واللّسان مفهوم نمطي نوعي، والكلام مفهوم فردي إجرائي، وذلك ما تبنّاه دو سوسير في ثنائيته: «فالكلام تأدية فردية للسان»(1). وحاولنا أن نوضح هذه المفاهيم والمصطلحات بالخطّاطة الآتية:



(1) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, p 30.

وخلاصة لما جاء في هذا المبحث، نتبيّن أنّ الرّازي كان يصدر في بحثه وتحليله للّغة وما يتعلق بها عن فكر معرفي تداخلت فيه العلوم: الفلسفية والأصولية والكلامية، ولاشك أنّ منهج البحث في علاقة الكلام بصاحبه تأخذ عنده معنى تعريفيا جعل الحدث اللّغوي سمة تعبيرية، إبلاغية وبتحليله للكلام تَسَنى له أنْ يميّز الحدث اللّساني في إنجازه الفعلي عن حديث النّفس الذي هو مناجاة داخلية تكون بمثابة الاستعداد الطبيعي في الإنسان.

وهذا الطرح هو الذي سيؤدّي بالرّازي إلى دعم التعريف التعبيري للكلام بتعريف إبلاغي تتظافر فيه شروط القصد والإرادة طبقا لسنن الإفادة، فينتهي إلى حصر المشكل دلاليا في تحكمّ عقل المتكلم لكلامه قبل لفظه، فإذا أدرك العقل الباث مادة ملفوظة قبل بثها وإرسالها، تأكّدت علاقة الفاعلية بين المرسِل والمرسَل إليه.

تلك هي شواهد على ما جاء به الرّازي، حيث سيطر التشابك المعرفي في تناول قضايا الكلام واللّغة، فاختلفت اتجاهات دراسته للكلام: بين الكلام لغويا، ودلاليا، ونفسيا، وبلاغيا، وميترفيزيقيا، وانطولوجيا. فكانت فكرته قائمة على جدلية اللّغة كقضية معرفية أساسا، فحاولنا استيعاب مساره من خلال مباحثه وآرائه ما أمكن .

المبحث الثالث

مفهوم الدّلالة وطبيعة العلامة اللسانية

- الدّلالة والمعنى
- طبيعة العلامة اللّسانية
- الاسم والمسمّى

المبحث الثالث

مفهوم الدّلالة وطبيعة العلامة اللّسانية عند الرّازي

إذا نظرنا إلى الدّلالة عند الرّازي فلا بد أن ننظر إليها من منظور رؤيته الفكرية والثقافية القائمة على الفكر المنطقي الفلسفي والكلامي، والأصولي. وقد فَهِم الرّازي الدّلالة فهما عميقا من ناحية تطبيقها على النّص الشّرعي لاستنباط الأحكام الفقهية، ومن ناحية أخرى تفسيره الدّلالي للآيات القرآنية، فهو يعرِّف الدّلالة انطلاقا من مرجعية معرفية أصولية كلامية، ويؤسِّس لهذه المفاهيم اللّسانية والدّلالية التي تتوخى الشمول في التناول ليصل إلى هدفه المنشود، وهو توصيل الدّلالة كما يقصد المتكلم مع وعي بأوضاع المجتمع، ويركز في رؤيته الرّازية المنفردة على تبيان الدّلالة القرآنية والشرعية، لتغدو حكمة تحمل في جلائها عوالم دلالية تلمّ بالمقتضيات العامة للخطاب، ليصل إلى المقاصد والمساقات، فبحث في اللّفظ وعلاقته بالمعنى، في الإفراد، والتركيب. وبَيّنَ أوجه الدّلالة وارتباطها بالمدلول، وقد انحصرتْ مباحثه في الدّلالة اللّفظية، وسنبيِّن تعريفه للدّلالة الذي ورد بعدة مصطلحات: "المعنى، المعاني، دلالة، صورة ذهنية، التصور، الأمور الذهنية...".

1- مفهوم الدّلالة والمعنى عند الرّازي:

يقول الرّازي معرِّفا المعنى: « الألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدلّ على المعاني، لأنّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي الأمور الذهنية» [1]. يرى الرّازي أنّ اللّفظ موضوع للصورة الذّهنية، وقد سبقه في ذلك الجويني (تـ478هـ)، وهناك من يرى أنّ الرّازي ليس مسبوقا بغيره في هذا الرّأي، وكان السائد أنّ اللّفظ موضوع للموجود الخارجي، وهو مذهب أبي إسحاق الشيرازي (تـ476هـ)[2].

والمعاني عند الرّازي هي الصورة الذهنية، وقد أغفل في نصه هذا، الموجود

---

(1) الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 31، وج28، ص 238.

(2) ينظر: محي الدين محسَّب: علم الدلالة، ص 49.

الخارجي، رغم أنّه يتردّد في هذا الأمر في بعض مؤلفاته فيخالف النّص السابق بقوله: «إنّ الكلام له متعلَّق في الخارج بواسطة أنّه متعلق بما في الذهن والذي في الذّهن متعلّق بما في الخارج»[1]، فهو هنا ذكر الموجود الخارجي، وقد بيَّنّا سبب تردد الرّازي في كثير من آرائه الفلسفية والكلامية واللّغوية: فقد مرّ بمراحل متعددة في حياته المعرفية والفكرية.

ونجد أنّ مسألة الصورة الذهنية ووضع اللّفظ بإزاء المعنى كانت بداية لظهور خلاف فلسفي عميق قام على تغاير الوجود والماهية واتحادهما، والمشهور: هو القول بأصالة الوجود على الماهية وانتفاء كونهما حقيقة واحدة على مذهب أصالة الوجود كما نجد ذلك عند ابن سينا[2].

وأدّى الخلاف حول الأصل بين الوجود والماهية إلى ظهور الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء في نظرية الوضع، وتعددت الآراء، ويتبع الرّازي الجويني[3] في أنّ اللّفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذّهن والخارج أو في ذهن فقط. والأرجح أنّ الألفاظ وضعت بإزاء الماهية الذهنية بما هي، ولم تلحظ الصورة الذهنية فيها: بمعنى أنّها تمثل وجودا ناتجا عن أثر ولو كان ذهنيا، ما أمكن وضع الألفاظ بإزاء الصور الذهنية لأنّها وجود، والشيء لا يقبل مماثلة أي وضعت بإزاء الماهية التي لم يؤخذ فيها الوجود ولا العدم.

إذن، فالألفاظ تتغيّر بحسب تغيّر الصور الذهنية أو الماهية التي في الذهن، وهي غير ملاحظة أو مشروطة في لحاظها الذهني كما ذهب إلى ذلك من خلال تدليله بالحُجج على التعريف الأوّل ممثلا له بالصخرة حيث يقول: «الأوّل: أنّا إذا رأينا جسما من البُعد وظننّاه صخرة قلنا: إنّه صخرة، فإذا قربنا منه، وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا: إنّه طير، فإذا ازدد القرب عَلِمْنا أنّه إنسان فقلنا: إنّه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصوّرات

---

(1) الرّازي: التفسير، ج25، ص 56.

(2) ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، مؤسسة البلاغ، ط.1، بيروت 2005، ص 77.

(3) ينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 42-44.

الذهنية يدلّ على أنّ مدلول الألفاظ هو الصّور الذهنية لهذه الأعيان الخارجية» [1].

يبرز هنا فضل الرّازي ومَنْ تَبِعه بالقول بالصور الذهنية مخالفا رأي الذين قالوا بالماهيات الخارجية، في أنّهم جعلوا للصّور الذهنية وجودًا في الذهن والخارج، فالموجود في الذهن نفسِّر به المدلولات المعنوية، والموجود في الخارج نفسِّر به المدلولات المادية[2]. فالدلالة هي العودة إلى ما في الأذهان.

ثم يردّ الرّازي على القائلين بالوجود الخارجي منكرا ذلك بقوله: « أنّ اللّفظ لو دلّ على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان: العالم قديم، وقال آخر: العالم حادث لزم كون العالم قديم حادث معا وهو محال، أمّا إذا قلنا إنّها دالة على المعاني الذّهنية كان بهذين القولين دالين على حصول هذين الحُكمين من هذين الإنسانين، وذلك لا يتناقض»[3].

ومن ذلك فإن إنكارنا لوجود حقائق الأشياء في الأذهان يؤدي إلى امتناع الحُكم عليها بشيء، ولكانت جميع العلوم التجريبية والعقلية باطلة: لأنّها مجموعة أحكام وقضايا لا تحكي الواقع، وهذا باطل، فكان الاعتراف بالوجود الذهني للأشياء وذواتها نفسها، لتصحيح الأحكام والقضايا[4]. ولا شك أنّ الرّازي في حديثه عن علاقة اللّفظ بالموضوع له قد أورد مجموعة من المصطلحات في نصوصه السابقة الذكر مثل، "الصورة الذهنية"، و"الأعيان الخارجية"، و"الحُكم"، مبَيِّنا العلاقة القائمة بينها، وذلك يمثل نظرية الدّلالة في تفكيره اللّساني حيث يحتجُّ على رأيه الذي يُخرج مجال الموجود الخارجي من نصه في مفهومه الدّلالي، وهو يُغفل الإشارة إلى أنّ اختلاف الألفاظ لاختلاف الصور الذهنية ناتج عن اختلاف المُدْركات "الأعيان الخارجية" بالنسبة للمُدْرَك الذّي يطلق هذه الألفاظ، وذلك يعني أنَّ العنصر المكوّن للصورة الذهنية هو "الحُكم" على هذه الأعيان وهو حكم خاطئ كما

---

(1) الرّازي: التفسير، ج 1، ص 31. والمحصول، مج1، ص 51.

(2) ينظر: علي زوين: منهج البحث اللّغوي بين التراث وعلم اللّغة الحديث، دار الشؤون الثقافية، ط.1، بغداد 1985، ص 123-124.

(3) الرّازي: التفسير، ج1، ص 31.

(4) ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 79.

يرى اللّغوي مُحيّ الدّين محَسَّب[1]. أمّا الأسماء التي يطلقها ذلك المُدرك فهي تكتسب معناها في كلّ مرّة من علاقتها بالمُدرك الخارجي بغض النّظر عن صحّة عملية الإدراك ذاتها أو خطئها، وهنا يتعلق الأمر بالمثلث الدّلالي: "الدال، المدلول، المرجع".

وكما أشرنا سابقا - فتحليله لمفهوم الدّلالة ينطلق من فكرة فلسفية ومنطقية متعلقة بالوجود والعدم التي ارتبطت بالمعنى، فوجود التصوّر يلزم وجود المعنى، يقول الرّازي في شرحه لإشارات ابن سينا: « فإنَّ الدّلالة، هي المعنى من اللّفظ للعلم بوضعه ولاخَفاء في أنّ من علم وضع لفظ، فكلّما يتخيل ذلك اللّفظ يتعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادًا أو لا»[2].

وترتبط -هنا- دلالة العلامة اللّسانية بالنّظام اللّغوي العام للدّلالة، أيْ أنّ الدّلالة اللّغوية تقوم على علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني حيث يرتبط كلّ لفظ بمعنى خاص ارتباطا يجعلنا كلما تصورنا اللّفظ انتقل ذهننا فورًا إلى تصوّر المعنى، وتنشأ هذه الدّلالة من الوضع من حيث كونها تصوّرية أي كون اللّفظ سببا لإحضار صورة المعنى في الذهن[3]. ويؤكّد الرّازي على العلاقة بين الدّال والمدلول، وهو ما أشارت إليه الدّراسات اللّسانية الحديثة، فدو سوسير يعرِّف الدّليل أو العلامة اللّسانية بأنّها: « كيان واحد لا يتجزأ وذو وجهين متصلين وملتحمين التحام وجه الورقة وقفاها»[4].

وهذان الوجهان هما: اللّفظ وهو الوجه الصوتي وهو الدال وهو مظهر خارجي يسمى بالصورة الأكوستيكية، التي يتضمنها الدّليل، ووجه قيمي يتمثل في نواتج الخصوبة والتشابك الدّلالي الملفوظ وهو المدلول أو الصورة الذهنية (المعنى)، ونرى ذلك في الشكل المستوحى من كتاب دي سوسير:

---

[1] ينظر: مُحي الدّين محسّب: علم الدلالة، ص50 - 51.

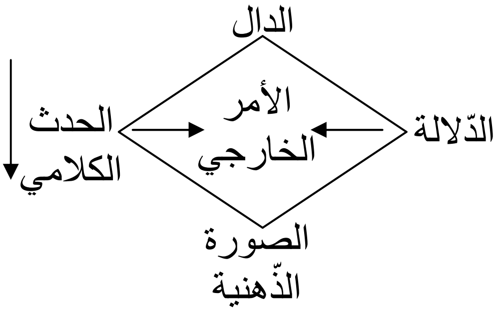
[2] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج1، ص 22.

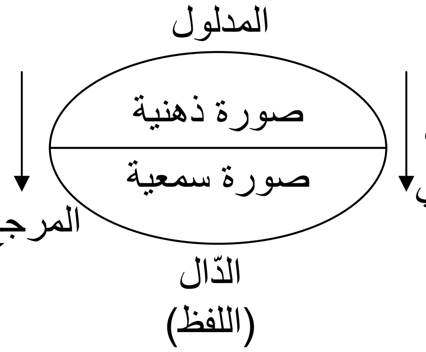
[3] ينظر: عبد السلام مسدّي: التفكير اللّساني في الحضارة العربية، ص117.

[4] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, p. 108-109.

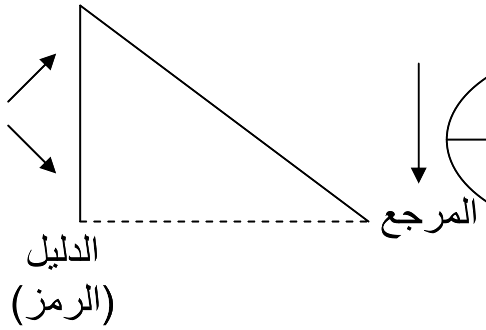
***عند دي سوسير شكل (2)**

العلامة عند الرّازي
شكل (1)





شكل (3)
أوجدن
وريشاردز



ونرى في الشكل (1) العلامة عند الرّازي فهو يختار أنْ يكون وضع الألفاظ عملية عاكسة للمحتوى الذّي يكون عن طريق إدراك الذات والعالم، إدراك أعيان العالم أولا ثم تكوين تصوّرات ذهنية عن هذه الأعيان، ثم التعبير عنها بالحدث الكلامي (اللغة) عن النسب الذهنية القائمة بين التصوّرات.[1]

ويتقاطع الرّازي مع دي سوسير، وأولمان في إلغائه للأمر الخارجي أو المرجع، ويلتقيان في الوقت ذاته عند ما يقرّر بأنّ: « المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية، لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذّي عناه العاني وقصده القاصد، وذاك بالذات هو الأمور الذهنية، وبالعرض الأشياء الخارجية فإذا قيل: إنّ القائل أراد بهذا اللّفظ هذا المعنى، فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللّفظ تعريف ذلك الأمر المتصور»[2]. من خلال هذا القول ندرك ما أضافه الرّازي بالعَرض، وهي الأشياء الخارجية مؤكد على أنّ المدلول المقصود من اللّفظ المعين هو تعريف للأمر المُتصَوَّر.

---

*شكل (2)(3): ينظر: عادل فاخوري: علم الدّلالة عند العرب، دار الطليعة، ط.1، بيروت 1985، ص 15. وينظر:
F. De Saussure : Cours de linguistique générale. P 109.

[1] ينظر: محي الدّين محسّب: علم الدّلالة، ص 58.

[2] الرّازي: التفسير، ج1، ص 31.

ولا شك - هنا - يندرج الموجود الخارجي عرضيا ليكتمل المثلث الدّلالي بعناصره الثلاثة التي اتفق عليها معظم الفلاسفة والأصوليين واللّغوين، ولكن الاختلاف واقع في أصل العناصر، وهل الألفاظ موضوعة بإزاء الصّور الذهنية أم بإزاء الموجودات الخارجية. خالف الرّازي الرّأي القائل أنّ الصّورة الذهنية هي الأصل الذي وُضِعَت الألفاظ إشارات له، ودليله قد مثّل له بالإنسان الذي يتصور جسما وتتعدد الصّور في ذهنه حتى يقترب فيتبَيَّن أنّه إنسان، وهو رأي نجده عند ابن سينا والغزالي وبعض الاتجاهات اللّسانية المعاصرة. وقد خالفه "إسحاق الشيرازي، وسراج الدّين الأموي (تـ682هـ)"[1]

ويزيد في تأكيده على أصلية الصّورة الذهنية: « قد يقال في بعض المعاني: إنّه لا يمكن تعريفها بالألفاظ، مثل أنّا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد، فيقال: إنّه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللّفظ، وأيضا ربّما اتفق حصول أحوال في نفس بعض النّاس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللّفظية، إذا عرفت هذا فنقول: أمّا القسم الأوّل فالسبب فيه أنّ به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزد، ما وضعوا له في اللّغة لفظة معينة، بل لا يمكن ذكرها إلاّ على سبيل الإضافة، مثل أنْ يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد»[2] .

ويورد الرّازي مثاله هذا ليوضح أنّ بعض المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ حيث لا يمكن التفريق بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد، وهو نوع من الحلوى المحشوَّة باللّوز، كما أنّ النّاس لم يتمكنوا من وضع تعريفات لفظية لتلك الحالة ولو وضعوا لها لفظا لأمكن تعريفها، لأنّ السامع ما لم يعرف المسمى أولاً لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللّفظ موضوعا له[3].

كما يبرز - لنا - عنصرا مهما وهو أنّ الدلالة هي فهم المقصود مؤكد، على قصد المتكلم في الدلالة، أي أنّ القصد والإرادة أساس في الدّلالة. كما أنّ وضوح الصورة يتوقف

(1) ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 49.

(2) الرّازي: التفسير، ج1، ص 31-32.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 32.

على قدرة المتلقي على التصور، وهذه القدرة تعتمد على استعداده الذهني وقدرته على التخيّل وعلى خبراته.

ويقول في وضوح الوجود الذهني والوجودي العيني: « أنّا متى عَلِمْنا كلّ واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضا - كون حركات تلك الألفاظ دالة على النّسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض إلى الذهن»[1]. إنّه يقارن بين اللّفظ المفرد والمعنى المُعَيَّنَيْن ليُوجِد قاعدة لصيغة المعنى، ومن ثمّ صيغة الحقيقة والشيء الذي يعالق بينهما وهو ما يمثل عند الرازي الخيال التوصيلي حيث يفرِّق بين الشعور باللّفظ والمعنى، ويحتمل الخيال وصلة بينهما.

ويلمع الرّازي –دائما– إلى أصالة الوجود الذهني على أنواع الوجود الأخرى: كالوجود اللّفظي والعيني، رغم أنّ الوجود العيني سابق من جهة الزمن، وذلك ما مثله مثلث "ريشاردز وأوجدن" كما توَّضح سابقا - وإذا استنطقنا نصه هذا فهو لا يختلف عن كثير من النّصوص اللسانية الحديثة في هذا المجال، فهو لا يَألُ جهداً في تأكيده على المسائل الآتية:

-النطق يستدعي الصّورة الذهنية بالاستدعاء للأشياء: وهو حصول الشعور باللّفظ فيحصل الانتقال إلى الخيال ليستحضر المعنى ومنه، فالأصوات والألفاظ أو النطق يدّل على الصّور التي في النّفس وهذه الصور هي بالنّسبة للألفاظ معان لها. وهذه الصور تدلّ على الأشياء الخارجية التي هي معان لتلك الصور النّفسية، ونجد الرّازي يربط المعنى بالإدراك[2].

-الصّورة الذهنية هي ركن أساسي في نظرية الدّلالة، وأكّد الرّازي على الصورة الذهنية رغم أنّ أكثرهم أقرّ بأنّ اللّفظ موضوع للشيء الخارجي كأنْ نستحضر الاسم دون

---

[1] الرّازي: المحصول في علم الأصول، ج 1، ص 50.

[2] ينظر: محمد حسن جيل: المعنى اللّغوي - دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا - مكتبة الآداب، ط.1، القاهرة 2005، ص 68 - 69 .

المسمى.

- المعاني عنده هي الصور الذهنية لمسميات الألفاظ وأنّ مصدر هذه الصور هو الأشياء الخارجية، إمّا مباشرة عن طريق الحواس: "كالرؤية أو غيرها". وإمّا تصور بالوصف أو تَخيُّل، وأنّ وضوح معنى اللّفظ يتوقف على مدى وضوح الصورة الذهنية، وأنّ أكثر المعاني وضوحا ما كان له أصل مادي مُحَسٌّ[1]، ثم ما اشتق مما له أصل مادي محسّ يقول الرّازي: «ليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس»[2].

ومن خلال ما تقدم يتجلى لنا اتجاه وموقف بارز في النّظرية الدّلالية العربية: وهو تعبير اللّفظ عن الصورة الذهنية، فالتصورات هي المُعطى العقلي الأوّل لتفاعل الحواس مع العالم. وأنّ التّصديقات أو الحُكم أو النسب الذهنية هي ممارسة الذهن لفعاليته في إدراك العلاقات المختلفة بين هذه التصورات[3].

وما من شك فهي نظرية قاربت علماء الألسنية المحدثين في مباحثهم مِن أنّ العلاقة بين الكلام المُنتَج والأوضاع الموضوعة ترتكز على أنّ المعنى لا يتموضع في العالم الخارجي ولا في النّفس، وإنّما يتموضع في عالم المفاهيم، وهي رؤية "فرْيْجَهْ" الذي اعتبر أنّ المفاهيم هي الوسيط الرابط بين الأذهان التي تمسِك المفاهيم والكلمات المعبرة عن الأشياء[4].

2- مصطلح المعنى عند الرّازي:

تعددت مفاهيم " المعنى" عند الرّازي عبر كتبه ومؤلفاته وفي مختلف مباحثه، وهو يتفق مع النظرية الأرسطية التي تجعل المعنى مرادفا للفكر فيأخذ المعنى مدلولات كثير منها:

- المعنى: ويفيد الصورة الذهنية التي يُشير بها إلى اللّفظ مثل قوله: « إذا استقر في

(1) ينظر: المرجع السابق، ص 92.

(2) الرّازي، التفسير، ج1، ص 55.

(3) محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 53.

(4) ينظر: الفاسي الفهري: اللّسانيات واللّغة العربية، ص 381.

الخيال مقارنة بين اللّفظ المعين والمعنى المعيّن...»[1]، ومصطلح الصورة الذهنية يوازي التصور في المنطق الأرسطي فيقول: « أنّ التصور فهو أنْ يحصل في النّفس صورة من غير أن تحكم عليها بحُكم البتَّة لا بحُكم وجودي ولا بحُكم عدمي»[2]، ومصطلح "الحُكم" يوازي "التصديق" : وهذه المفاهيم: "الحكم، النِّسب الذهنية، المعقولات، الفكر" تكون بمعنى التفكير بالصورة الذهنية: وهو يُطلق مصطلح النّسب الذهنية على الحُكم فيقول: « الإنسان لا يعرف حقائق الأشياء إلاّ إذا استحضر في ذهنه صور الماهيات، ثم نَسب بعضها إلى بعض بالنفي أو بالإثبات وتلك النِّسبة هي الحُكم»[3].

- المعنى: ويقصد به المدلول الحسِّي الخارجي في قوله:«كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللّفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمّى، وتلك النّسبة معناها أنّ النّاس اصطلحوا على جعل تلك اللّفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص، فكأنّهم قالوا: متى سمعتم هذه اللّفظة منّا، فافْهَمُوا أنّا أرَدنا بها ذلك المعنى الفلاني»[4].
- المعنى: بمعنى الفكرة أو الأفكار، وذلك في قوله: « كلّ معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهمّ كان وضع اللّفظ بإزائه أولى »[5].
- المعنى: ويقصد به المعنى النّحوي أو الوظيفة النّحوية، حيث يقول: «الإضمار قبل الذكر على وجوه: أحدها أنْ يحصل صورة ومعنى كقولك: "ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْدًا"»[6].
- المعنى: بمعنى الخاصّة أو الصِّفة قال الرّازي: « إنّ المعنى الذي يمتاز به الإنسان من سائر الحيوان هو النّطق والكلام»[7].

---

(1) الرّازي: التفسير، ج1، ص 30.
(2) الرّازي : التفسير، ج1 ، ص 515.
(3) المصدر نفسه، ج24، ص 148.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص 109.
(5) المصدر نفسه، ص 31.
(6) المصدر نفسه، ص63. وج5، ص 34.
(7) المصدر نفسه، ج17، ص 106.

- المعنى: بمعنى الإدراك: « ألاَ ترى أنّ العين والأذن (...) في كلّ واحد معنى باطن من الأبصار والسّمع »[1].
- المعنى: بمعنى العلّة فيقول: « إنّ الاختصاص بالزمان ليس بمعنى وعلّة»[2].

وورد مع المعنى مصطلح: " الدّلالة والمدلول والاستدلال والدّليل، واستثمرها الرّازي بمفهومها الواسع: لغويا، وكلاميا، وأصوليا. حيث قرَن الدّلالة بالأصول الفقهيّة والنّظر الكلامي، واهتم بالدّليل بأنواعه، وقصد به الأصول الفقهية: كالكتاب والسُّنة والإجماع والقياس[3].

ويقصد بالمعنى - أيضا - الدّلالة، ويربطها بفكرة القصد مضيفاً عنصر الكتابة، ويستجمع كلّ عناصر النّظرية الدّلالية كما هي عند أرسطو فيقول: « لا شك أنّ الكتابة دالة على الألفاظ، ولاشك أنّ الألفاظ دالة على الصّور الذهنية»[4]، فيجمع بين الوجود الذهني ثم الوجود العيني ثم الوجود اللّفظي ثم يهتم بالوجود الخطي، وهو ثانوي بالنّسبة للوجود اللّفظي يقول في محاسن الألفاظ: « اعلم أنّ الأشياء أربع مراتب في التحقيق:

الأولى: حصولها وتحققها في أنفسها.

الثانية: حصول تصوراتها والعلم بها عند العقل.

الثالثة: الألفاظ الدّالة على تلك الصور.

الرابعة: الكتابات الدّالة على تلك الألفاظ »[5].

وإذا بيّنا الوجود في مراتبه فهو يبدأ بالوجود النّفسي (الخارجي)، الوجود الذهني (التصور)، والدّوال أي الألفاظ الدّالة على التصور، والكتابات الدّوال على الألفاظ. إنّ عمق البحث عند الرّازي جعله يدرك ما يجمع بين اللّغات: هو اشتركها في التصورات الذّهنية

---

(1) المصدر السابق، ج25، ص 153.

(2) المصدر نفسه، ج29، ص 76.

(3) ينظر: الرازي: المحصول، مج2، ص 3. وص 213 - 377.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 161 .

(5) الرّازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 113.

اشتراكا عاما، أمّا ما يفرِّقها فهي الأنساق الدّلالية، وكيفية تحقيقها في واقع اللّغة، وأنّ العَالَم الدّلالي واحد في كلّ اللّغات، ويأتي الاختلاف في البِنية السّطحية، أمّا البِنية العميقة مشتركة بين كلّ اللّغات. كما تجلّى اهتمامه واضحا بالبُعد النفسي والذهني للعملية الدّلالية حيث يتم نقل المفاهيم التي في الذهن لمدلولات من العالم الخارجي إلى دوال كالألفاظ والكتابة.

ونحاول أن نربط بين المعنى في ضوء فكرة اعتباطية العلامة اللّسانية التي قال بها كثيرون ابتداء من أرسطو. ويضع الرّازي العلامة اللّسانية لتمثل الصّورة الذهنية المُنْطَبِعَة فيه عن المُدْرَك الخارجي، كما يراعي المناسبة عند عملية الوضع.

3- طبيعة العلامة اللّسانية:

يقول المسدي: « أنّ اللّغة تساوي الإبلاغ، وأنّ الإبلاغ قائم على الدّلالة وأنّ الدّلالة تقتضي المواضعة»[1]. وتقترن اللّغة بالمواضعة عبْر الدّلالة، وهي فكرة رأيناها عند الفارابي وغيره، كما وجدناها عند الرّازي، وبهذا تصبح اللّغة هي المؤسّسة الدّلالية المُغْنِيَّة عن حضور الأشياء المُسَمَّيات، والمُمَّكِنة من الحديث عمّا لا يظهر للحسّ من مسمّيات مُجَرَّدات، وفي أوّلها اللّغة ذاتها التي تعتبر نظام علامي، قادر على أنْ تُحَدِّث بنفسها عن نفسها[2]، وتصبح - بذلك - العلامة اللّسانية هي الشهادة المثلى على كلّ غائب، وهذا ما يؤكّد ارتباط اللّغة بالدّلالة، فكلّ نقاط التقاطع تقع في مبدأ الدّلالة. ولاشك أنّ التحليل الاستدلالي لعلاقة اللّغة بالعقل عبْر المواضعة وَلّدَ مبدأ تحديد الكلام بكونه دلالة بالقرائن ممّا يَنتج عنه وحدانية العلاقة بين الدال والمدلول في كلّ نظام إبلاغي (الكلام)، وبنية الدّلالة إذا تنوّع الدّال فيها من لغة إلى أخرى أو من مرتبة إبلاغية إلى أخرى، فإنّ كلاًّ من المدلول الذي يدرّك من الدّال، والمرجع الذي يحيل إليه المدلول ثابتان لا يتغيران بتغيّر اللّسان، وفي بوتقة المدلول ينصهر التقاء العقل باللّغة عبْر المواضعة[3].

ويؤكّد الرّازي أنّ الأصوات المقطّعة هي النظام الإبلاغي التواصلي (الكلام) الذي

---

(1) المسدّي: التفكير اللّساني، ص 128.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 130.

(3) المرجع نفسه، ص 137.

يتخاطب به الناس ليعبّروا عن ضمائرهم قصد المخاطبة باعتبار أنّها تجسِّم المواضعة في الخطاب الإبلاغي لتكريس المحاورة قصدًا للفائدة، وعملية الإخبار بين المتكلمين، فتتجلى هنا القيمة الدّلالية للعلامة في النّظام التواصلي كما يقول الرّازي: «يؤثر في الذهن بواسطة إفادة المعنى»[1]، كما يضيف: « كلّ معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهمّ كان وضع اللّفظ بإزائه أولى»[2]. فالحاجة أدّت إلى اللّغة لتحقيق التواصل، والعنصر النّواة الذي يكون النّظام التواصلي هو العلامة، وقد اهتمّ الرّازي بالعلامة من حيث هي شيء محسوس بديل في الواقع، لأنه يعلم بأهمية اللّغة الإنسانية التي تعكس قدرته في إبداع نظامه التواصلي لتحقيق وجوده: فاللّغة نظام من العلامات: فهي العلامة اللّسانية التي تشمل جميع التّصورات المستوحاة من الواقع الخارجي الذي هو مرجع لتشكيل الدّوال، وتحقيق التلازم التواضعي بين الصورة السمعية (الدّال) المفهوم المرتبط بتلك الصورة (المدلول)[3].

- اعتباطية العلامة اللّسانية:

وتناول الرّازي - في حديثه عن هذه العلاقة القائمة بين الدّال والمدلول أو الاسم بمسماه - مسألة اعتباطية الدّليل، هل هي طبيعية أم هي اعتباطية غير معلّلة؟، وسار في ذلك على منهجه المعروف في عرض آراء المعتزلة والأشاعرة وغيرهم: فالمعتزلة اعتبرت العلاقة بين الدّال والمدلول طبيعة غير اعتباطية، فالمدلول -في رأيهم- يستدعي ما يناسبه، ويشاكله ولا يستدعي دالا آخر[4].

وقد بيَّن عبّاد الصيمري ذلك معتبرا أنّ دلالة الألفاظ على معاينها ذاتية حقيقية[5]. وخالف الرّازي قوله وردّ عليه بأنّ دلالة اللّفظ على مسماه غير ذاتية، - كما مرّ بنا -.

يؤكد الرازي على اعتباطية الدّليل في أنه لا يخضع لأية معيارية قسرية تخلو من

---

(1) الرّازي: التفسير، ج1، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 31.

(3) ينظر: أحمد حساني: مباحث في اللّسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994، ص 137.

(4) ينظر: عبد الجليل منقور: علم الدلالة، ص 146.

(5) ينظر: الرّازي، ج1، ص 31. وينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 16.

العلّل، فاتصال الدال بمدلوله بغرض من الأغراض المخصوصة، وليس لعلة ذاتية، وهذا ما يذهب إليه دي سوسير في أنّ العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية، لأنّ الدال لا يستمد معناه وقيمته الدّلالية من بنيته الصوتية فيقول: «الدّليل اللّساني (العلامة اللّسانية) هي اعتباطية "arbitraire"»[1].

ويذهب الرّازي من منطلقه الأصولي الاسبتمولوجي للربط بين اللّغة والدّلالة عند ممارسته للحدث الكلامي بالعقل والفكر، فاللّغة لا تتوفر على الحركية المتجدِّدة في بنيتها إذا لم تحتكم علاقة الدال والمدلول إلى معيار الاعتباطية الذي لا يقيّد دالاً بمدلوله، وإنّما يُكسِبه مرونة وقدرة لابتكار مكونات أخرى[2].

وقد نفذ الرّازي إلي صميم هذه العلاقة في المثلث الدّلالي موضحا خفايا هذا الإشكال، وأقام المقارنة على ازدواجية الوضع والعقل، فربط بين العقل المكوّن للصورة الذهنية الناتجة عن عملية الإدراك، وبين الصورة اللّفظية المُمَثلة للانطباعات الإدراكية التي أحدثها المُدْرَك في عقل الذات المُدْرِكة. كما أنّ العقل يقوم بتجريد الدّال من مدلوله القديم، أو الأصلي ليعطي دلالات جديدة بما يلمحه في ذلك من إدراك لعلاقات التشابه الجزئي، أو الارتباط العلّي، أو ما إلى ذلك من مُسبِبات الارتباط الدّلالي[3].

ومن خلال ذلك وَضَع موازنة بين اللّفظ المفرد واللّفظ المركب، فانتهى إلى إثبات عقلانية الدّلالة التركيبية انطلاقا من اعتباطية الدّلالة الإفرادية، وهو ما جاء بنصه: «والإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب، لأنّ إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية. أمّا التركيبات فعقلية، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق»[4]، لاشك أنّ المركب عقلنة للمفرد من حيث إنّه يصهره ذاتيا في علاقات ترابطية تصهر خصائص

---

(1) F. De Saussure : Op. Cit., P. 110.

(2) ينظر: المسدي: التفكير اللّساني، ص 176.

(3) ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 54.

(4) الرّازي: التفسير، ج1، ص 31.

الأجزاء في مجموع سمات الكلّ[1].

ويعرض الرّازي الإشكال الحاصل بين اللّفظ والمعنى، فعند الشعور باللّفظ ينتقل الخيال إلى المعنى فتتكشّف القيمة الدّلالية في العلاقة بين الدّال والمدلول لأنّ إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية كدلالة الحجر والجدار على مسماه، أمّا التركيبات فعقلية.

كما يقرّر بأنّ: «اللّفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه، لأنه ما لم يعلم كون تلك اللّفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللّفظ وذلك المعنى»[2]. ويتضِح – هنا – أنّ الرّازي يرفض أن يكون الاسم هو المسمى كما رأى عبّاد الصميري[3]، ويؤكّد أن المعاني هي الصور الذهنية لمسميات الألفاظ التي مصدرها الأشياء الخارجية، كما يقرّ بأنّه لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ لأنّ الماهيات غير متناهية، وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل، وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بإزائه[4].

وعندما يُلَمِح إلى مسألة التسمية والاسم والمسمّى يعرض لتقسيمات الأسماء الواقعة على المسميات، وأسماء المسميات فيقول: «مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها – أيضا- ألفاظا، كقولنا: اسم وفعل وحرف، وعام وخاص، ومجمل، ومبين، فإنّ هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها ألفاظ»[5]. وهو يثير مسألة وضع المغايرة التي تتعلق باللّغة ووظيفتها الدلالية.

كما أنّه أكّد على اختلاف مدلول الألفاظ في اللّغات المختلفة ويورد لفظة "الله" التي مدلولها واحد وهي قد تكون بلغات مختلفة وهذه اللّفظة اختلفوا في أصلها أعربي أم السرياني؟ وهو يصرح في هذه المسألة بمدى وضوح معنى اللّفظ وتوقفه على وضوح

(1) المسدي: المرجع السابق، ص 176.

(2) الرّازي: التفسير، ج 1، ص 30.

(3) ينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج1، ص 16.

(4) ينظر: الرّازي: التفسير، ج 1، ص 31.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 33.

الصورة الذهنية، لأنّ أكثر المعاني وضوحا ما كان أصله مادي مُحَسٌّ[1].

وذلك ما قررته الدّراسات اللسانية الحديثة بأنّ الألفاظ ما هي إلاّ رموز اعتباطية لمعانيها فيقول بيار جيرو: «إنّ كلّ الكلمات تحتوي على العلّة في البداية وتحتفظ غالبيتها بها زمانا طويلا إلى حدّ ما. ويجب على العلّة أنْ تختفي إذن لمصلحة المعنى، أمّا إذا حدث العكس فإنّها ستقلص المعنى وتهدمه»[2]، ولاشك أنّ أسبقية المعنى على اللّفظ يؤكّد على اعتباطية العلامة اللّسانية التي تعطي للغة مرونتها في ملائمة الأوضاع المختلفة والمتجدّدة، وهذا ينفي كون اللّفظ له ارتباط طبيعي بدلالته، وهنا تظهر اعتباطية الدال والمدلول التي تشرف على عملية التوالد اللّغوي[3]، والتطوّر الدّلالي في اللّغة ليَتِم استحداث مدلولات وتراكيب لغوية جديدة. ولو كان للّفظ ارتباط طبيعي بدلالته لما تميزت العربية بطابعها الاجتماعي، ولما تماشت مع التطورات العلمية.

4- الاسم والمسمّى والتسمية عند الرّازي:

وتظهر العلاقة بين الاسم والمسمّى عند الرّازي، حيث يرى أنّه لا يجوز أن يكون هو المسمّى، ودليله على ذلك جاء في نصه: « أنّا إذ تلفظنا بالنّار والثلج فهذان اللّفظان موجودان في ألسنتنا، فلو كان الاسم نفس المسمّى لزم أن يحصل في ألسنتنا النّار والثلج، وذلك لا يقوله عاقل»[4]. ويتضح من النّص أنّه يؤكّد على إشكالية المعنى ويصفها باعتبارها أمرا ذهنيا، وهو يتكئ في رأيه الوارد في النّص على استدلال أشار إليه قبله: "الباقلاني (تـ403هـ)، والأشعري" في نظرته القائمة على أنّ الاسم هو المسمّى، فاعترض عليه على أساس أنّ قول " نار" وقول "زيد" الموجودين في الفمّ ليس باسم زيد واسم النّار، وإنّما هو تسمية ودلالة على الاسم[5].

---

[1] ينظر: حسن حسن جبل: المعنى اللّغوي، ص 96 - 97.

[2] بيار غيرو: علم الدلالة، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، ط.1، بيروت 1986، ص 50.

[3] ينظر: المسدي: التفكير اللّساني، ص 95.

[4] الرّازي: التفسير، ج1، ص 96.

[5] ينظر: الباقلاني القاضي أبو بكر محمد بن الطيب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، ط2 ، القاهرة 1963، ص 60.

كما يُظهر الدّليل عن النار والثلج التشابه بين الرّازي والمفكرين المعاصرين بأنّ الموجود في الذهن هو صورة الشيء لا مادته[1]، ويورد برهانا آخر حيث يقول: «الاسم أصوات مقطعة وُضعت لتعريف المسمّيات، وتلك أعراض باقية، والمسمّى قد يكون باقيا بل قد يكون واجب الوجود لذاته»[2]، ويتجلى مفهوم المسمّى فيما يقابل مفهوم المرجع، ويسترسل في ذكر الحجج الكثيرة مؤكّداً أنّ الاسم غير المسمى، وهنا يبدو الرّازي متجاوزا لمرحلته الأشعرية ليأخذ بالأساس الدّلالي مفرّقا بين الجانب الصوتي والجانب الدّلالي للعلامة اللّغوية، وما قدّمه دليل على ذلك.

ومن البراهين أيضا، أنّ الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحد ويورد أمثلة عن المترادف والمشترك – سنشير إليه في المبحث اللاحق - مما يؤدي إلى المغايرة[3]، فقد ذكر أنّ اسم "الله" يختلف باختلاف اللّغات والمدلول واحد ففي الفارسية "خداي" وفي العربية "الله"، وأمّا ذات الله فمنزه عن كونه ذلك[4]. ومغايرة الحقيقة لاختلاف اللّغة يُوجب ثباتها، ويتعلق الأمر– هنا - باللّغة ووظيفتها الدّلالية، ويقول عن صفة المغايرة: «الكلام صفة مغايرة للحروف والأصوات والدليل عليه هو أنّ الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللّغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة، فوجب التغاير، وأيضا اللّفظ الذي يفيد الأمر إنّما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح...»[5].

ويردّ الرّازي على القائلين بأنّ الاسم هو نفس المسمّى فيقول: «إنّ الاسم اسم لكلّ لفظ يدلّ على معنى من غير أنْ يدلّ على زمان معين، ولفظ الاسم كذلك، فوجب أنْ يكون لفظ الاسم اسما نفسه، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى»[6]، يخالف الرّازي المعتزلة مقرّا بأنّ مدلولات الألفاظ تكون أشياء مغايرة للألفاظ

---

(1) ينظر: محي الدين محسّب : علم الدلالة، ص 64.

(2) الرّازي: التفسير، ج1، ص 96.

(3) ينظر: نفسه.

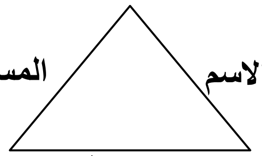
(4) ينظر: نفسه.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 32.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 95.

كالماء، والأرض وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظ مثل: اسم، حرف، عام، خاص...[1]. ومفهوم المسمى عنده يتسع ليشمل "الذات" أي الحقيقة الموضوعة القائمة في العالم الخارجي، والمجرّدات الذهنية أو التصورات الذهنية القائمة في ذهن المتكلم.

ونجد الرّازي فيما وصل إليه من تحليل في تناوله للمفهوم التعييني يلامس إطار النّظريات الدّلالية الحديثة وخاصة النظرية الإشارية، وعندما يذهب إلى مسألة مغايرة التسمية للاسم والمسمّى يقول: « والدّليل عليه أنَّ التسمية عبارة عن تعيين اللّفظ المعيَّن لتعريف الذات المعيّنة، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإدارته. أمّا الاسم فهو عبارة عن تلك اللّفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة»[2]، وهو يربط القدرة والإرادة بعلاقة الاسم والمسمّى، ويحتجّ بالآية الكريمة: **(وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ)**[3]، فيفسِّر "سَمَّيتها" بهذا اللّفظ، أيْ: "جعلتُ هذا اللّفظ اسما لها"، وهذا يدلّ على أنّ (الاسم والمسمّى والتسمية) أمور ثلاثة متغايرة[4]. ويفرِّق بين عملية وضع اسم معيّن لمسمّى معين وبيَّن الناتج، الحاصل من هذه العملية.



وهو يؤكّد من خلال حُججه أنّ وضع الأسماء الدّالة على المسميّات أمر ليس تابعا لوجود هذه المسمّيات في ذاتها، وفي إطارها الموضوعي بقدر ما هو تابع لخبراتنا الإدراكية بهذه المسميات، ولوعي الإنسان بها: وهو ما ذهب إليه "عبد القاهر الجرجاني" عندما أكّد على أسبقية المعاني الذهنية على وضع الألفاظ الدالة فيقول: « فكيف يُتصوّر أنّ

(1) ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص 31، وص 91.

(2) الرّازي: المصدر نفسه، ج1، ص 97.

(3) سورة آل عمران: آية 36.

(4) ينظر: الرّازي: التفسير، ج 8، ص 29.

تسبق - أي الألفاظ - المعاني وأنْ تتقدَّمها في تصوّر النّفس؟ إنْ جاز ذلك جاز أنْ تكون أسامي الأشياء قد وُضعت قبل أنْ عُرفت الأشياء وقبل أنْ كانت»[1]. كما يؤكّد الرّازي أنّ دلالات الألفاظ هي الصّور الذّهنية الحادثة عن إدراكنا للموجودات الخارجية.

وإذا عدنا إلى الدّراسات الدّلالية الحديثة في المسمّى والمعنى فقد كان "الألماني غوتلوب فرِيْجَه" "Cottlope Frege" من الذين فرّقوا بين المسمّى "nominatum": أي الشيء المسمّى به والمعنى أي الطريقة التي يُقدم بها الشيء، ويعطي مثلا: عن "نجم الصباح، ونجم السماء": فهُمَا نفس المسمّى لأنّهما اسمان للشيء نفسه، وهو النجم المعروف بالزهرة[2]. ويقترب الرّازي من "فريجه" في رأيه من خلال الموازنة بين ما هو موجود بالفعل، والطريقة التي تعبر عن ذلك الموجود، فذلك الشيء واحد في وجوده الفعلي، ومختلف في طريقة التعبير عنه، وهي النتيجة نفسها التي أكدّها الرّازي: في أنّ للشيء معنى يتمثل في طريقة التعبير عن مسمّاه بطرائق مختلفة بالإضافة إلى مسمّاه، ولذلك فليس من الضرورة إذا كان لتعبيرين مُعَيَّنين مرجع واحد أنْ يكون لهما نفس المعنى[3].

وهذا التفريق بين المسمّى والمعنى أَلْهَمَ "كارناب" "Carnap" بالتفريق بين الماصدق "Extension" والمفهوم "Intension"، وهو تفريق لا يختلف فيه عن فريجه، وقد عرّف "جون ليونز" "J. Lyons" المفهوم في اسم ما بأنّه: « مجموعة الخصائص البارزة التي تحتم إمكان تطبيقها على ذلك الاسم»[4].

وكان "بور رويال" أوّل من أدخل التمييز بينهما، وقد عرف العرب الماصدق وهو لفظ مركب "ما تصدق عليه الذات" ويقصد به كلّ مجموعة الأفراد التي يصدق عليها الكلّي[5] ومثال ذلك "الغول والعنقاء"، فهما يتطابقان من حيث الماصدق في عدم وجودهما

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 417.

(2) ينظر: محمد يونس: وصف اللّغة العربية دلاليا، ص 92.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 93.

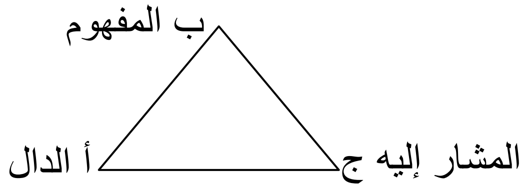
(4) ينظر: نفسه.

(5) ينظر: عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، ط3، بيروت 1993، ص 48.

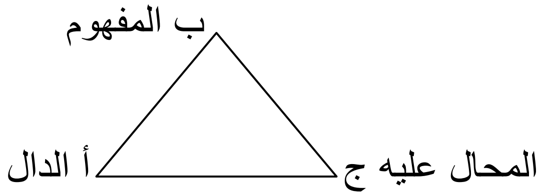
في العالم الخارجي، ولكنّهما ليس بمعنى واحد وهما مختلفان في شيء آخر وهو المفهوم[1].

وقد اختلف علماء اللّسانيات في مصطلحات المثلث الدّلالي بين مثلث الإشارة ومثلث الإحالة، وزوايا المثلث (أ، ب، ج) اختلافا واضحا: "ڤاردنر" "Gardiner"، وأولمان يسميان: (أ) الاسم، (ب) المعنى، ج) الشيء المقصود. وتشارلز موريس يسمي (أ) الرمز، (ب) المدلول، (ج) المحال عليه[2]، ويبين الشكل الآتي الفرق بين المثلثين:[3]

مثلث الإشارة



مثلث الإحالة



والفرق بين المشار إليه أنّه هو المرجع، والمحال عليه يطلق على الحقيقة. فكلّ ما ينص عليه بطريقة التعيين هو من قبيل المشار إليه، وليس المحال عليه لأنّ هذا الأخير محدَّد في سياق خاص، وفي كثير من الأحيان يرادف مصطلح الإحالة مصطلح الإشارة والمرجع[4].

ويمكننا القول أنّ الرّازي يلتقي مع كثير من اللّسانين والمفكرين المحدثين حيث يرى "جون لوك" أنّ الكلمة لا تشير إلى الشيء القائم في الواقع الخارجي بقدر ما تشير إلى الصورة الذهنية أو الفكرة الموجودة في ذهن مَنْ يستعمل هذه الكلمة عن هذا الشيء[5]، وهو قريب من فكرة الرّازي عن الصورة الذهنية: كما يرى أنّ طبيعة العلاقة بين اللّفظ ومدلوله بدأت أصولها حسّية، وهي نفس فكرة جون لوك.

[1] ينظر: محمد محمد يونس: وصف اللّغة العربية دلاليا، ص 93.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 84.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص87.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

[5] ينظر: محي الدين محسّب، علم الدلالة، ص 62.

ولمدرسة "بورروىال" نفس أفكار الرّازي حين تعرِّف الكلمات بأنّها: «علامات مادية لأحداث ذهنية، وهي لا تمتلك وضوحها إلا بالاعتماد على فهم تلك الأحداث الذهنية التي تدلّ عليها»[1]. وبهذا تكسب الصورة الذهنية الكثير من قيمتها العلمية وهي نفس الفكرة التي بنى عليها تشومسكي نظريته العملية لتفسير العملية اللّغوية (الكفاءة والأداء)، وإن لم يظهر ذلك فهي تتجلى واضحة في العلاقة بين اللّغة والعقل.

كما نجد أنّ فكرة الوجود والعدم ارتبطت بالدّلالة، والمعنى ارتباطا وثيقا، فوجود التصور يلزم وجود المعنى ولا تصور بلا معنى، كما أنّ وجود المتكلم كمُعبِّر عن ذاته وعلاقاته المتفاعلة مع غيره هو وجود لا يتسق إلاّ بالمكونات الدّلالية التي تتمثل في المثلث الدّلالي الذي اعتمدته اللّسانيات في تعريفها للحدث اللّغوي، وتفرع عنه الدال والمدلول والمرجع، وواجَه اللّسانيون علاقة بين هذه العناصر، فتقاطعت في حقول متنوعة، وهو تقاطع معرفي يؤدي إلى استيعاب اللّسانيات مشاغل النظر في اللّغة وعلاقتها بالأشياء من جهة، والعقل من جهة أخرى[2].

ولاشك أنّ هذا التقاطع المعرفي تَحَدَّد عند الرّازي في معالم الدّلالة، مفهوما وتصورا في فكره اللّساني، والأصولي، والكلامي، الفلسفي، مستثمرا موسوعيته المعرفية في مباحث اللّغة والدّلالة مهتديا بها إلى النّصوص القرآنية، محتكما بها إلى النّصوص الفقهية ومحتجًّا بها في نظره الكلامي.

[1] المرجع السابق، ص 63.

[2] ينظر: المسدي: التفكير اللّساني، ص 18.

المبحث الرابع

الدّلالة اللفظية وأقسامها عند الرّازي

1 – الدّلالة غير اللفظية (العلامة غير اللّسانية)

2 – أقسام الدّلالة اللّفظية

3 – دلالة الألفاظ المفردة عند الرّازي

أ – أسماء المسميات

ب – مراتب دلالة اللفظ

ج – المشترك اللفظي والترادف

المبحث الرابع

الدّلالة اللّفظية وأقسامها عند الرّازي

أقام الرّازي تقسيماته للدّلالة اللّغوية انطلاقا من علاقة الدال بمدلوله، وقد كان الطريق لمعرفة الدّلالة اللّغوية - عنده - هو معرفة الدّلالة العامة في أصول الفقه، ولم تختلف الدّلالة عنده بمفهومها اللّغوي عن مفهومها الشرعي. فبحث في قسم الألفاظ من حيث إفرادها وتركيبها وتأليفها، وأحصى ثلاثة أقسام منها: مفردة، مركبة ومؤلفة، وإذا تعمقنا في تقسيمات اللّفظ وجدناها تتعدد لتعطي مفاهيم استقرت لدى الرّازي حول الدّلالة وفروعها، حيث يشير إلى اللّفظ من حيث: "الكلّي والجزئي، وعموم المعنى وخصوصه... إلخ". كما أبان - بطريقة علمية - عن علاقات الألفاظ بالمعاني، وهو لم يخرج عمّن سبقه من العلماء وهي: علاقة المطابقة والتضمّن والالتزام، كما يشير إلى ثلاثة مستويات صورية انطلاقا من طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، وهي: "دلالة النص، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء...".

1- الدّلالة غير اللفظية (العلامة غير اللسانية) عند الرّازي:

لقد كانت معطياته الدّلالية من صميم مباحثه الأصولية والكلامية التي تجاوزت الفهم السطحي للّغة إلى استقراء دقيق لمعانيها وبنيتها العميقة، وهو فهم يَنِمّ عن نضجه المعرفي، فكان للرّازي رؤية دلالية وعلامية للعلامة اللّغوية وغير اللّغوية، فقد كان في تفسيره العقلي للآيات القرآنية يعرض الآيات الكونية مستندا في تحديد مدلولها على العقل، والاستدلال ذاكرا التفاصيل حول الأكوان وخاصياتها، فهو عَالِم محنّك في علم الهيئة والنجوم والطبيعة، حيث أكّد على ضرورة الوقوف على دقائق جزئيات الخَلْق، ويقرّ بأنّ: « كثرة الدّلائل وتواليها لها أثر عظيمفي تقوية اليقين وإزالة الشبهات»[1].

ومن هنا يتضح اهتمامه بعلم العلامات أو السميولوجية. والذي سيكون البحث فيه ميدانا آخر يَبِينُ عن عمق معرفي لساني لفكر الرّازي اللّساني والدّلالي، وذلك بارز في

[1] الرّازي: التفسير الكبير، ج14، ص 122.

تفسيره الحكمي لآيات الكون والطبيعة، وهو جدير بالبحث كموضوع منفرد عن مجال بحثنا هنا.

ويشير إلى المعرفة اليقينية عن طريق العلامات التي تحصل بالمنطق التجريبي فيقول: « لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد إلى الغائب»[1]. ويلمح الرّازي في قوله إلى ما جاء في علم العلامات: فالحسّي ينبئ بالعقلي المجرّد، والشاهد ينبئ عن الغائب، وحين يفسّر آيات خَلْقِ الإنسان تمثل أمامنا تطبيقاته السّميائية لجسم الإنسان من خلال الدلائل المستوحاة التي وصل إليها برؤيته الدّلالية والعلامية، فكلّ جامد ينطق وينبئ عن غائب، ويهدي إلى اليقين والمعرفة الحقّة[2].

ويدعو الرّازي إلى تفسير العلامات في الكون والإنسان والأرض، وإلى إعمال النّظر وتسخير كلّ الطاقات في سبيل الحصول على المعرفة واليقين، ويبيِّن عن منهجه العلامي في الاستدلال على عالم الدنيا والله. ونجد للرّازي تفسيرا طريفا يَعمد فيه إلى الجانب السميولوجي حيث تَدُلُّهُ علامة "الْبَّرَد" على تأويل لطيف في الآية الكريمة: **(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا)**[3]، فبيّن عملية التبخر وتصاعد البخار وتكاثفه ثم تجمعه، فتقاطره مطرا.

يظهر - هنا - اعتماده على الدلائل العلمية، والعلامات الكونية مع الدلالة اللّغوية، ليعطي تحليلا دلاليا للمعنى المراد من الآيات. وقد عرَّف العلامّة، وهو يفسر الآية: **(وَعَلاَمَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ)**[4]، فقال: «واعلم أنّه تعالى لمّا ذكر أنه أظهر في الأرض سُبُلا معيّنة ذَكَر أنّه أظهر فيها علامات مخصوصة حتى يتمكن المكلّف من الاستدلال بها فَيَصِلِ بواسطتها إلى مقصوده (....) والمراد بالعلامات معالم الطرق وهي الأشياء التي بها

(1) المصدر السابق، ج3، ص 120.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ج 1، ص 231.

(3) سورة النور: آية 43.

(4) سورة النحل : آية 16.

يهتدي، وهذه العلامات هي الجبال والرياح...»[1].

وكثيرا ما يربط الرّازي – في تحليله العلمي وتفسيره الحكمي- العلامة بالدّلالة خاصة عندما يتعلق الأمر بأحوال خلق الإنسان: الجنين وكيفية تخلقه. ويتضح تصنيفه لأنواع الدّلالة غير اللّغوية، متبعا من سبقه مؤكدا على الدّلالة غير اللّفظية: "كالخطّ (الكتابة)، والتصفيق، والإشارة، والألوان...".

ويشير الرّازي إلى الدّلالة غير اللّغوية (غير اللّفظية)، فيقول: « فيصح من الواحد منهم أن يضع لفظا لمعنى، ثم إنّه يعرف الغير ذلك الوضع بالإيماء والإشارة»[2]، ومنها: "التصفيق والإشارات والإيماءات والحركات بسائر الأعضاء..."[3]، وهي من طرق التعريف عمّا في الضمائر. ولم يخرج الرّازي عن نظيره الجاحظ في أصناف الدّلالات، فقصد بالخط الكتابة، وبالإشارة كلّ ما يندرج تحت حركات الجسد، والتصفيق باليد والإيماء ويندرج تحته الإشارة والنّصبة والحساب...إلخ.

ولعلّ هذا التصنيف العلامي يندرج تحت الدّلالة غير اللّفظية الطبيعية والعقلية. وقد توسّع الرّازي في الدلالة العقلية (المنطقية)، والطبيعية في كتابه " الفراسة " حيث يعرّفها: « الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة»[4].

ويورد الآيات التي ذكرت فيها لفظة "وسم" قال تعالى: **(إِنَّ ذَلِكَ لآيَاتٌ لِلْمُتَوَسِّمِين)**[5]، وقال أيضا: **(تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ)**[6]. ويقصد بعلم الفراسة، نوع من علم العلامات أو علم السيمياء فيقول: «أنّ أصول هذا العلم مستندة إلى العلم الطبيعي أي نسبة إلى علم الطبيعة

(1) الرّازي: التفسير، ج20 ، ص 9.
(2) الرّازي: المحصول في علم الأصول، مجلد1، ص 43.
(3) ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 32.
(4) الرّازي: الفراسة ـ دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم ـ، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة 1987، ص 20.
(5) سورة الحجر: آية 75.
(6) سورة البقرة: آية 273.

وهو علم يبحث في طبائع الأشياء»[1]، وهذه الطبيعة ترتكز على تجربة باطنية ذاتية في العلاقة بين الجسد والنفس. ويرى أنّ هذا العلم بما أنّه استدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة، فهو علم يقيني الأصول ظني الفروع[2].

ويُمثل للدّلالة الطبيعية: لمعرفة العلامة التي ترتبط بمدلولها ارتباطا طبيعيا عن طريق الحواس فيقول: «أنّ الأحوال الظاهرة في الوجه قوية الدّلالة على الأخلاق الباطنة، فإن للخجالة لونا مخصوصا في الوجه، وللخوف لونا آخر، وللغضب لونا ثالثا، وللفرح لونا رابعا، وهذه الألوان متى حصلت في الوجه، فإنّه يقوى دلالتها على الأخلاق الباطنة والأحوال النّفسانية[3].

إذن، يريد الرّازي من خلال نصه أنْ يبيّن السّمات الدّلالية ليكشف عن الأحوال الباطنة في الإنسان وهذا هو مقصد علماء السميولوجية - حديثا - كما أنّه يجعل من علم النفس والطب والطبيعة والطبع، مجالاً لمعرفة البنية العميقة لظواهر الأشياء في الإنسان أو الجماد أو الطبيعة مُشكّلا بذلك السّمات الدّلالية الإيجابية أو السلبية، وفي هذا الإطار نشأت نظريات المدلول التي تناولت أنواع الدّلالة والحقول الدّلالية وذلك في إطار علم العلامات والسميولوجية وعلم الدلالة. ونخلص أخيرا إلى أنّ الرّازي دَأَبَ على ربط الدَلالة بالمعارف الأخرى، فلا تتحقق الدّلالة إلاّ في أنساق من العلامات. ويظهر -هنا- اهتمام الرّازي بالدلالة غير اللّفظية، وهي: إمّا وضعية أو عقلية أو طبيعية.

2 - أقسام الدّلالة اللّفظية عند الرّازي:

لقد قسَّم الرّازي الدّلالة كما بيّنها مَنْ سبقه وارتكز على طبيعة العلامة اللّسانية الدال والمدلول، فجاءت على أنواع ثلاثة: إمّا باعتبار العرف وهي وضعية والطبيعة وهي طبيعية، أو العقل وهي عقلية، ومنه فالدّلالة اللّفظية ثلاثة أقسام أيضا: "وهي المطابقة والتضمُّن والالتزام"، وهي تندرج ضمن الدّلالة الوضعية: وتعتبر الدلالة الوضعية اللّفظية

---

(1) الرّازي: الفراسة، ص 22.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

موضوع علم المعاني بعامة، وهي: إمّا وضعية أو عقلية، أو طبيعية، والدّلالات اللّفظية هي ما كان الدال فيها لفظا.

الدّلالة الوضعية:

يقول الرّازي في أقسام دلالة اللّفظ على المعنى: «وهي: إمّا أَنْ تكون وضعية، أو عقلية، فالوضعية كدلالات الألفاظ على المعاني التي هي موضوعة بإزائها كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمّياتها، ولاشك في كونها وضعية وإلاّ لامتنع اختلاف دلالتها باختلاف الأوضاع»[1].

إنّ الدّلالة الوضعية هي دلالة عرفية تدخل في إطار العلامات اللّفظية والمتعارف عليها، وهو قول كثيرين ممّن سبقه من العلماء العرب، وهي ثلاثة أنواع من الدلالات، الأولى كما بيّن في نصه كدلالة الحجر على الجدار والسماء والأرض على مسمياتها، هي دلالة المطابقة، وهو يجعل دلالة المطابقة لفظية، فالدّلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، ويقرّ بأنّ دلالة الألفاظ تختلف باختلاف الأوضاع أي "وضعية عرفية": مثل "رو" بالفارسية معناها "اذهب"، وفي العربية: أمر الجماعة بالرؤية، ولو لم تكن دلالتها باعتبار الأوضاع لما اختلفت باختلاف الأوضاع[2]، أي كما وضعها العرف واتفق عليها النّاس. وقد ميّز بين هذه المراتب للدلالة الوضعية اللّفظية قائلا: «وأوّل هذه المراتب: دلالة المطابقة، وثانيتها دلالة التضمّن وثالثها الالتزام»[3]، ويعرّفهما: «إمّا أَنْ تعتبر دَلاَلَتهُ بالنسبة إلى تمام مُسَّمَاه، أو بالنسبة إلى ما يكونُ داخلا في المسمّى، من حيث هو كذلك أو بالنسبة إلى ما يكون خارجا عن المسمّى من حيث هو كذلك، فالأوّل هو المطابقة، والثاني التضمّن، والثالث الالتزام» [4].

وضع الرّازي بين هذه المراتب بعض التمييز فدلالة المطابقة اعتبرها دلالة تدخل

---

(1) الرّازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 87.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص87. (الحاشية).

(3) الرّازي: المحصول في علم الأصول، ج1، ص 61.

(4) نفسه.

تحتها معظم ألفاظ اللّغة حيث جعلها دلالة لفظية وقد تبعه في هذا الرأي الأسنوي، فجعلوا دلالة التضمّن والالتزام عقلية، وحجتهم في ذلك أنّ اللّفظ إذا وُضع للدلالة على مسمى انتقل العقل من هذا المسمى إلى لازمه، ولازمه نوعان: الأوّل داخل فيه وهي دلالة التضمّن ما يكون داخلاً في المسمى، والثاني خارج عنه[1] وهي دلالة الالتزام، ويؤكد على أنّ دلالة المطابقة وضعية وأنّ الباقيتين فعقليتان[2].

وخالفهم الآمدي حيث جعل دلالة المطابقة والتضمّن من الدّلالة اللّفظية، وجعل دلالة الالتزام عقلية وحجته أنّ ما كان مدلولا به بنفس اللّفظ، فإنّ إعمال العقل فيه لتفهمه لا يخرجه عن كونه مستفادا إفادة مباشرة من نفس اللّفظ[3]. وكثير من المحدثين يرجِّح رأي الآمدي، وتعتبر دلالة المطابقة أعمّ من غيرها من الدلالتين، لأنّ دلالة المطابقة لا تنفك عن اللّفظ، أمّا دلالة التضمّن والالتزام فهي تابعتان للدلالة الأوّلى ملازمتان لها[4].

الدّلالة العقلية:

يبدأ الرّازي تقسيمه للدلالة العقلية -كما أظهرنا سابقا- بدلالة التضمن والالتزام:

أ- دلالة التضمن:

يقول: « وأمّا العقلية فإمّا على ما يكون داخلا في مفهوم اللّفظ، كدلالة لفظ البيت على السقف الذي هو جزء مفهوم البيت، ولاشك في كونها، لامتناع وضع اللّفظ بإزاء حقيقة مركبة، ولا يكون متناولا لأجزائها»[5]، ثم يفصّل قوله حسب ما ذهب إليه: «ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك»[6] فيقول: «إنّما قلنا في التّضمّن: إنّه دلالة اللّفظ على جزء المسمى من حيث هو كذلك: احترازا عن دلالة اللفظ على جزء المسمى - المطابقة -

(1) ينظر: السابق.

(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 50 - 51.

(4) ينظر: نادية محمد شريف العمري : دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية - دراسة في علم أصول الفقه -، هجر، ط 1، القاهرة 1985 ، ص 49.

(5) الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 87 - 88.

(6) الرّازي: المحصول، ج1، ص 61.

لى سبيل الاشتراك»[1].

ب- دلالة الالتزام:

وينطبق القول على هذه الدّلالة التي هي دلالة عقلية عنده فيقول: «وأمّا على ما يكون خارجا عنه كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنّه لمّا امتنع انفكاك السقف على الحائط عادة كان اللّفظ المفيد لحقيقة السقف مفيدا للحائط بواسطة دلالته على الأول، فتكُون هذه الدّلالة عقلية» [2]، ويقف الرّازي في دلالة الالتزام طويلا، مفصّلا القول فيها من الناحية المنطقية معتمدا على شواهد من تفسيره مضيفاً: «دلالة الالتزام لا يُعتبر فيها اللّزوم الخارجي، لأنّ الجوهر والعرض متلازمان، ولا يُستعمل اللّفظ الدال على أحدهما في الآخر، والضّدان متنافيان، وقد يستعمل اللّفظ الدّال على أحدهما في الآخر كقوله تعالى: **(وَجَزَاءُ سَيْئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا)**[3]، بل المُعتبَر اللزوم الذهني، ظاهرًا ثم هذا اللزوم شرْطٌ لاَ مُوجَبٌ»[4]. إنّ دلالة الالتزام تستدعي مستلزما خارجا عن مدلول اللفظ لا يتضمنه اللفظ، ودلالة المطابقة والتضمّن لا تدلان على أمر خارجي، وهنا يشير إلى اللّزوم الذهني ويراه شرطا في دلالة الالتزام وهو انتقال الذهن من المسمى إلى لازمه (الخارج عنه)[5].

وقد نظر إلى الآية السابقة وما فيها من تضاد أو تقابل فجعل العلاقة بين السيئة وجزائها الضدِّية، فذهب إلى أنّ أجزاء السّيئة لازم لها بمعنى لا ينفك عنها وهنا تظهر الدّلالة الالتزامية[6]، وتناول هذا التفسير في حديثه عن المجاز وعلاقاته وجعلها في قسم تسمية الشيء باسم ضده[7]، فجعل هذه العلاقة متداولية بين الضدية والتقابل والتضايف،

---

[1] نفسه.

[2] الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 88.

[3] سورة الشورى: آية 40.

[4] الرّازي: المحصول، ج1، ص 61.

[5] ينظر: نفسه.

[6] ينظر: أحمد هنداوي هلال: المباحث البيانية في تفسير الفخر الرّازي - دراسة بلاغية تفصيلية -، أميرة للطباعة، ط.1، القاهرة 1999، ص 238 - 239.

[7] ينظر: الرّازي: المحصول، ج 1، ص 120.

وهذا أمر مقبول يظهر في قوله: «والضدان متنافيان وقد يستعمل اللّفظ الدال على أحدهما في الآخر»[1]، فجزاء السيئة يشبهها في كونه سيّئة بالنسبة إلى من يصل إليه ذلك الجزاء [2]، وقد نبّه الغزالي من الخوض في الدّلالة الالتزامية: « إيّاك في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، ولأن الدلالة بطريق الالتزام تنحصر في حدّ، إذ السقف يلزم الحائط والحائط الأسّ، والأسّ الأرض وذلك ينحصر»[3].

أمّا الرّازي فيعتبر الدّلالة الالتزامية هي ما بيّنه الجرجاني في دلائله وعَنِيَ بها المعنى ومعنى المعنى[4]، لأنّ الالتزام قد يكون واضحا وقد يكون خفيا وهذا خاص باللفظ المفرد، أمّا التراكيب والعبارات فقد تحمل دلالات التزامية أي ما يستلزمه المعنى لا بصريح اللفظ، ولذلك كان الاختلاف في فهم هذه الدّلالة خاصة في دلالة الإشارة التي تعتبر التزامية: فقد تحمّل بعض العبارات من الإشارات ما لا تحتمله[5] لهذا، فهي عند الأصوليين وضعت باعتبار كمال المعنى الموضوع له اللّفظ.

يقول الرّازي معقبا على صاحب الدلائل في هذه الدلالة الالتزامية: « وعبّر الشيخ عمّا قلنا بأنْ قال: ها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى والمعنى: فتعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللّفظ، وهو الذي يفهم منه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أنْ يفهم من اللفظ معنى، ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر»[6]. ويتبع الرّازي الجرجاني في أنّ المجاز والكناية والتمثيل تقع في هذا القسم من الدلالة الالتزامية ويعطي أمثلته المشهورة[7]:

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 61.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 120.

(3) الغزالي: المستصفى، ص 42.

(4) ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 179.

(5) ينظر: محمد الخضري: أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص 120.

(6) عبد القاهر الجرجاني: الدلائل، شرح وتعليق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 2005، ص 179. وينظر: الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 88.

(7) ينظر: الرّازي: المصدر نفسه، ص 88.

"كثير الرماد، طويل النجاد...".

ولا يعتدّ الرّازي بالدلالتين: "المطابقة والتضمن" في علم الفصاحة. ولا شك في أنّ الرّازي كان دقيقا حين أطلق لفظ الدّلالة الوضعية على: المطابقة، والعقلية على التضمّن والالتزام، وذلك لأنّ دلالة المطابقة معتبرة في التفاهم، فالواضع وضع اللّفظ لتمام المعنى[1]، واعتبر دلالة التضمّن والالتزام دلالة عقلية لأنّ: «دلالة اللّفظ على كلّ جزء والخارج إنّما هي من جهة حُكم العقل بأنّ حصول الكلّ أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم»[2].

ويغفل الرّازي في تقسيمه الدّلالة الطبيعية في محصوله ونهاية الإيجاز، ولكنه يشير إليها ضمنيا في تفسيره وهي دلالة لفظية غير وضعية كدلالة أصوات الآلام والأوجاع[5]، فيقول: «والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف، وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والرحات والسعال وغيرها، فالصوت جنس بعيد واللّفظ جنس قريب، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد»[3]. وقد أشارنا إلى الدلالة الطبيعية غير اللّفظية من خلال كتابه الفراسة.

أمّا الدّلالة العقلية المنطقية فهي عند الرّازي كثيرة وذلك في تفسيره للآيات الكونية والطبيعة - كما مرّ بنا - وهي دلالة تتعلق بالرموز التي تعرف دلالتها بالفكر والعقل، كما أنّه لم يعتمد التقسيم الأرسطي أو الرواقي، فهي عند أرسطو وضعية وطبيعية، وعند الرواقيين طبيعية كدلالة التذكير وعقلية كدلالة الكشف عن البيان.[4] كما اختلف الرّازي عن ابن سينا في تقسيماته، فهي عند هذا الأخير: وضعية وطبيعية وتناولا معاً العقلية ضمنيا في

---

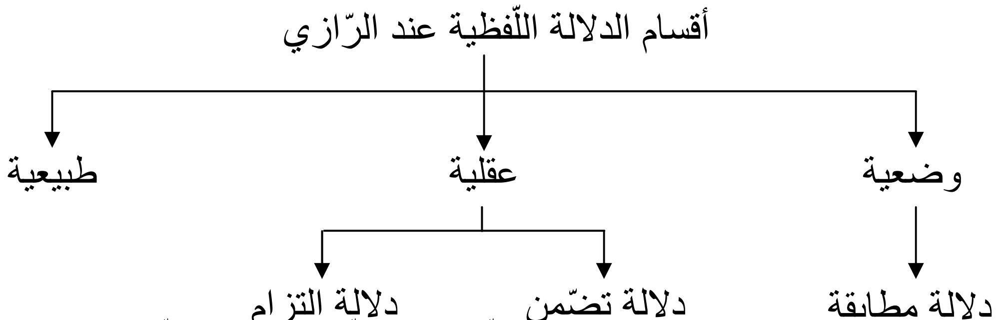
[1] ينظر: الرّازي: المحصول، ج1، ص 61.

[2] سعد الدين التفتازاني: شرح السعد المسمى مختصر المعاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة (د.ت)، ج 4، ص 5.

[3] الرّازي: التفسير، ج1، ص 29.

[4] ينظر: مشكور كاظم العوادي: البحث الدلالي عند ابن سينا، ص 124.

الطبيعية[1].



وهكذا قد وافق الرّازي الأصوليين على أنّ اللّفظ وحدة لّغوية دالّة، فاللّفظ أو الكلام أو الكلمة لا تساوي في قاموسه إلاّ مصطلحا هاما وهو الدّلالة مع اختلاف مع النّحاة، ومن هنا يتضح حرصه على تحديد المفاهيم ومدى إعمالها في الأحكام الشرعية. معتمد على تقسيمات اللّفظ إلى مفرد ومركب ومؤلف: ومن جهة منطقية فلسفية إلى "الجنس والنوع والفصل" معتمدا على المقولات الأرسطية من لفظ كلي وجزئي، وذاتي وعرضي[2]، ثم يقسّم اللّفظ المفرد إلى فعل واسم وحرف، ثم يذهب إلى التقسيمات الخاصة بالعلاقات الدّلالية للّفظ: كالمتوطئ، والمتباين، والمترادف والمشترك، ومن العموم والخصوص، والمنقول والمرتجل، ثم يذهب لتقسيم النّصي إلى اللّفظ الظاهر، والمجمل، والمؤول، والنص، والمتشابه والمحكم وسنتناول بعضه - افيما يأتي-. ولا يخرج الرّازي من تقسيماته في مبحثه عن أقسام الدلالة حتى تتم ذلك بأقسام الدّلالة الالتزامية.

- أقسام دلالة الالتزام:

يقول الرّازي: « أمّا تقسيم دلالة الالتزام فنقول: المعنى المُستفاد من دلالة الالتزام: إمّا أَنْ يَكونَ مُستفادا من معاني الألفاظ المفردة أو من حال تركيبها: والأوّل: قسمان: لأنّ المعنى المدلول عليه بالالتزام: إمّا أنْ يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة أو تابعا له: فإنّ كان الأوّل، فهو المسمى بـ"دلالة الاقتضاء"، ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية كقوله صلى الله عليه وسلم: «**رُفع عَنْ أَمتّي الخَطَأ والنِّسْيَانُ**»، فإنّ العقل دَلّ على أنّ المعنى لا

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 124. وينظر: ابن سينا: الشفاء – العبارة-، ص 2- 5.

[2] ينظر: الرّازي: المحصول، ج 1، ص 62 - 65.

يَصُحُّ إلاّ إذا أَضمَرنَا فيه الحُكم الشرعي» [1].

ودلالة الاقتضاء هي قسم من أقسام الدّلالة الالتزامية - عنده - وهي: « دلالة اللّفظ المنطوق على معنى مضمر، يتوقف صدق العبارة أو صحتها عقلا أو شرعا على تقديره ووجه كونها من دلالة الالتزام، هو تقدير المضمر من لوازم استقامة المعنى وصحته»[2]، ودلالة الاقتضاء هي معنى مدلول عليه بالالتزام ويكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، وهو يرى أنّ هذه الشرطية قد تكون عقلية ممثلا لها بالحديث الشريف السابق، فالعقل دلّ على أنّ المعنى لا يَصُحُّ إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعي[3]، فظاهر العبارة ينبئ أنّ الخطأ رفع عن أمة محمد (صلعم)، وهو لا يُعَدُّ صادقا إن حملناه على الظاهر فكان من لوازم صدق العبارة أو المعنى أن نقدر لفظا مضمرا، وهي كلمة "إثم"، فالتقدير يكون: "رفع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان"[4].

ويضع تقسيما لدلالة الاقتضاء فهي قد تكون عقلية كما بيّنّا كمّا تكون شرعية يقول: «وتكون شرعية، كقوله: والله لأُعْتِقِنَ هذا العبد، فإنه يَلْزَمُهُ تحصيل المِلْكِ: لأنّه لا يُمكنه الوفاء بقوله - شرعا - إلاّ بعد ذلك»[5].

تفطن الرّازي إلى أنّ دلالة الاقتضاء والنّص تشتركان في أنّ الدّلالة لا تَثْبَت باللّفظ نفسه أو بالحكم المستفاد من النّظم فهي مفهومة لّغة في دلالة النّص شرعا وعقلا في دلالة الاقتضاء[6]، ودلالة النّص هي مفهوم الموافقة عند بعض الأصوليين.

يقول الرّازي في القسم الثاني لدلالة الالتزام: «وَأَمَّا إن كان تابعا لتركيبها: فإمّا أن يكون مُكمّلا ذلك المعنى أو لا يكون : فالأوّل : كدلالة تحريم التأفيف، على تحريم الضرب،

---

[1] الرّازي: المحصول، ج1، ص 67.
[2] عماد الدين محمد الراشدي: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشهاب، 1999 ص 284.
[3] ينظر: الرّازي: المحصول، ج1، ص 67.
[4] ينظر: عماد الدين محمد الراشدي: أسباب النزول، ص 284.
[5] الرّازي : المحصول، ج1، ص 68.
[6] ينظر: اللمع في أصول الفقه، ص 25- 29.

عند مَنْ يثبته بالقياس»[1]، ويسمى هذا القسم عند بعض الأصوليين بفحوى الخطاب، وهو إذا كان المسكوت عنه أقوى في الحكم من المنطوق به كما بيّن في الآية: **(فلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا)**[2]، وهنا يدرج دلالة الاقتضاء والإيماء وهي دلالة المنطوق غير الصريحة والمقصودة للمتكلم، فهو في ظاهرة: تحريم التأفيف أو قول "أف" للوالدين ولكن في فحواه يحضّ على الإحسان إلى الوالدين وعدم ضربهما[3].

وهو تقسيم ورد عند الشافعية[4] كما سُمي عند الغزالي[5] بالقياس الجلّي أو الأوّلي[6]، وهي دلالة الفحوى أو فحوى الخطاب. ثم يضيف إشارة النص وهو قوله: «وأما الثاني، فإما أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا أو عَدَمِيَا: أما الأوّل فقوله تعالى: **(فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ)**[7]، فمدّ ذلك إلى غاية تبيّن الخيط الأبيض: فيلزم في من أصبح جنبا، ألاّ يفسد صومه، وإلاّ وجب أن يحرّم الوطء في آخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه»[8].

ونفهم هنا من إشارة النّص أن المباشرة والطعام والشراب إلى طلوع الفجر، وبذلك يصحّ الصوم لمن أصبح جُنُبا، ويتضح أنّ دلالة الإشارة التزامية ثبوتية أي أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا[9]، ويندرج في هذا النوع كلّ ما انْصَبَّ في التحليل والتحريم فيه على ذوات الأشياء فيقتضي الإضمار.

3- دلالة الألفاظ المفردة:

اللّفظ المفرد عند الرازي لا يخرج عن تصور من سبقه، خاصة "الفارابي، وابن سينا"

(1) الرّازي: المحصول، ج1، ص 68.
(2) سورة الإسراء: آية 17.
(3) ينظر: سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 156.
(4) ينظر: المرجع السابق، ص151.
(5) ينظر: نفسه.
(6) ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 372.
(7) سورة البقرة: آية 187.
(8) الرّازي: المحصول، ج1، ص 68.
(9) ينظر: نفسه.

فأقسام الألفاظ باعتبار دلالتها تنقسم إلى قسمين: ألفاظ مفردة ذات دلالة مفردة، فاللفظ المفرد هو ما دلّ جزؤه على جزء معناه، دلالته قابلة للتجزئة، وتعرف: « بأنّها ما يدل جزؤه على جزء معناه»[1]. ويعد اللّفظ المفرد أهمّ الوحدات الدّلالية لأنّه يشكّل مستوى أساسيا في الدّلالة.

وقد استمد الرازي الكثير من التقسيم الأرسطي، وهي قضية موجودة في الشروح العربية، وفي المباحث الأصولية والكلامية، واعتبر القسمة ثلاثية وهي: مفرد، مركب، مؤلف، ويوضح الفرق بينهما عندما يقسّم اللّفظ إلى مهمل ومستعمل محددا دلالته: «اللفظ إمّا أن يكون مهملا وهو معلوم، ومستعملا وهو ثلاثة أقسام: أحدها: أنْ لا يدلّ شيء من أجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللّفظ المفرد كقولنا: فرس وجمل. وثانيها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه، أمّا باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني، كقولنا: "عبد الله"»[2].

ويشير الرازي هنا إلى الإشكال القائم حول صلة المهمل بمفهوم الكلمة، وهل يندرج المهمل في الكلمة ؟ ويرى أنّه قد يجوز ذلك لأن الكلام: مهمل ومستعمل، ولأن المهمل يؤثر في السمع، فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه[3]، وتعتبر الإفادة عاملا حاسما في التفريق بينهما، فيؤكد على احتراز عن المهملات أو غير الدوال. ثم يتسع مفهوم اللفظ ليشمل: الكلمة والمركّب والمؤلَّف، ويبين اللّفظ المركب من وجهين: «إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا إليه فإنه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شيء آخر، وهذا نسميه بالمركب»[4]. والتقسيم الثالث: « أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر، على جميع الاعتبارات وهو كقولنا: العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق، وهذا نسميه

---

(1) الغزالي: معيار العلم، ص 53.

(2) الرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 30.

(3) ينظر: نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 30 - 31.

بالمؤلَّف».[1] فالمفرد ما كانت دلالته لم تفصح عنه، وإنما تتحول إلى دال فيه أن يجزأ مثل "عبد" و"الله" ولكن لا تكون دلالته من حيث يراد، أن يقال: "عبد الله" ويشير هنا إلى ماهية دلالة اللّفظ المفرد الذي عُرف عند اللسانيين بالمعنى التعييني (Sens Dendatif)[2] خاصة عند "جون ليونز" وهو لا يختلف عن معنى الإرجاع الذي تتحدد فيه العلاقة القائمة بين الوحدة المعجمية وما هو خارج النظام اللغوي، من أشخاص وأماكن، ويميز "ليونز" بين التعيين والإرجاع: فالأول يحدد مدلول الوحدة المعجمية خارج السياق اللغوي، أما الثاني فيحدد مدلولها داخل العبارات المرتبطة بالسياق.

ويبرز الرازي المعنى التعييني للفظ المفرد حيث يورد تعريفا للفظ الدال: «المسموع المفيد أربعة أقسام: إمّا أن يكون اللّفظ مؤلفا، والمعنى مؤلفا مثل: "الإنسان حيوان، وغلام زيد"، وإمّا أن يكون المسموع مفردا، والمعنى مؤلفا مثل: "إنسان"، فإن اللّفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة، وإمّا أن يكون اللفظ مركبا، والمعنى مفردا وهو محال».[3]

وبهذا يحدّد قيمة الألفاظ في إفرادها مركزا على دلالتها ويمثل بلفظ "إنسان" وهو ما يسمى في السيمياتيك بالكلمة "الغطاء"[4]. التي تشرف على حقل دلالي معلومة عناصره أو غيره محددة ويضم مجموعة من العناصر البشرية تصح أن يطلق على كل منها لفظ "إنسان" وهي عناصر غير متناهية، وهذا ما قصد به الرازي "اللفظ مفرد والمعنى مؤلف".

فكلمة " إنسان" تسوق حقلا معجميا مفتوحا غير محصور من جنس معين له سمات ومميزات وكل منطوق به، أفاد شيء بالوضع يدخل فيه المفرد والمركب ومعنى دلالة اللفظ أن يكون: «إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين، فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى، وحينئذ يندفع الدور».[5]

---

(1) نفسه.

(2) John Lyons : Eléments de sémantique, Larousse, Paris 1978, P 85.

(2) الرازي: التفسير، ج1، ص 30.

(4) Pierre Lerat : Sémantique descriptive, Hachette, Paris 1983, P 40.

(4) الرازي: التفسير، ج1، ص 31.

ويعتبر الرّازي أنّ اللّفظ الدال "لكسيما" رئيسيا مشرفا على حقل من الألفاظ حيث يضع تقسيمات للأسماء الواقعة على المسميات، أو أسماء المسميات فيقول: «مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ، كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظ كقولنا: اسم، وفعل، وحرف، وعام، وخاص، ومجمل، ومبين، فإن هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها ألفاظ»[1]. تفرقته بين الاسم والتسمية، حيث يقول: « التسمية عبارة عن تعيين اللّفظ المعين لتعريف الذات المعينة، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته. وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة»[2]. واللكسيمات هي التي تمدنا بالرؤوس المعجمية، فاللكسيم هو الوحدة المعجمية، أو الوحدة الدلالية الصغرى في النظام الدلالي[3]. والحقيقة أنّ دلالة اللّفظ أو الكلمة شكلّت أهم الركائز التي قام عليها الفكر الدّلالي العربي، بل والعالمي بدءا من اليونان حتى دي سوسير. وحاول الرازي أن يؤكد على القيمة الدلالية للفظ المفرد مشيرا إلى أسماء المسميات، واضعا تقسيما دلاليا للأسماء وعلاقاتها بمسمياتها رابطا ذلك بنظرية المقولات الأرسطية[4].

أ- أسماء المسميات:

يعرض الرازي للكيفيات الدّلالية في وقوع الأسماء على المسميات، وهي تسع كيفيات:

- **أولها:** الاسم الواقع على الذات.
- **ثانيها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته، كما إذا قلنا للجدار أنّه جسم وجوهر.
- **ثالثها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته مثل: قولنا للشيء أسود وأبيض وحارّ وبارد، فالسوّاد والبياض... صفات حقيقية قائمة بالذات لا تتعلق بالأشياء

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 110.

(3) ينظر: صلاح الدين صالح حسنين: الدلالة والنحو، ط.1، مكتبة الآداب، القاهرة 2005، ص 52.

(4) ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 100.

الخارجية، وهنا يشير إلى التضاد.

- **رابعها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مثل قولنا: للشيء إنّه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك.

- **خامسها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية مثل: إنّه أعمى، فقير، أو سليم عن الآفات.

- **سادسها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية مثل قولنا: للشيء إنّه عالم وقادر. فإنّ العلم - عند الجمهور- صفة حقيقية، ولها إضافة إلى المعلومات.

- **سابعها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية بالمفهوم من مجموع قولنا: قادر لا يعجز عن الشيء، وعالم لا يجهل شيئا[1].

- **ثامنها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ "الأول": عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره، وهو صفة إضافية، والثاني لا يسبقه غيره، وهو صفة سلبية مثل "القيوم": معناه كونه قائم بنفسه مقوما لغيره...»[2].

- **تاسعها:** الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية، وإضافية وسلبية، ويورد مثاله في موضع آخر وهو لفظة "الحكيم"[3].

ويعرض الرّازي لهذه المسمّيات حيث تناول الصفات الحقيقية والإضافية[4]، للاسم الدال على الذات. فهو يقيم حقولا دلالية لدلالة الألفاظ بحسب الصفات الحقيقية والإضافية، ويصنِّفها في ذات الله وصفاته ببناء العلاقات الدّلالية بين جملة الحقول التي يؤسسها وبين الدّلالة التي تحملها. وقد تناول بعض الباحثين هذا التقسيم تحت اسم "علم العلاميات"، وهو تقسيم ينتمي إلى المعادلة المنطقية بين الألفاظ ومدلولاتها. وحصرها في ما يأتي:

1. العلامة الوقعة على المسميات بحسب الذات والمقصود.

(1) الرّازي : التفسير،ج1 ، ص 111.
(2) ينظر: نفسه.
(3) نفسه.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 112.

2. العلامة الواقعة على المسميات بحسب الصفات.
3. العلامة الواقعة على المسميات بحسب الحالات الإيجابية أو السلبية.[1]

إننا نجد عند الرازي حصرا تعميميا آخر يشمله قوله: «اعلم أنّ اسم كلّ شيء إماّ أن يكون واقعا عليه بحسب ذاته، أو بحسب أجزاء ذاته، أو بحسب الأمور الخارجية عن ذاته»[2].

ويشير الرازي إلى أن هذه هي أقسام الأسماء ولا يذكر غيرها، فمنها ما يتصل بالإطار الديني كصفتي "القادر والعالم"، وهما صفتان حقيقيتان لذات الله، ومنها ما لا ينطبق على ذاته سبحانه وتعالى[3]، وقد نبّه الرّازي على ذلك في مواضع عديدة.

ويعتبر تقسيمه هذا وثيق الصلة بالمقولات الأرسطية، فهو بحث في الموجودات من ناحية دلالات الألفاظ عليها، كما حاول أن يرسي علاقات دلالية بين الدال أي الاسم، والمدلول أي المسمى، ويشمل ذلك دلالة المطابقة - كما يراها الغزالي - وكلاهما لم يحددا مفهوم "الذات، والشيء" في تقسيمهما، ورغم ذلك يؤمن كلاهما بالوقع اللغوي للعلاقات الدلالية أي وقوع اسم محدَّد على شيء محدّد، وتظهر هذه العلاقات في: "أسماء المعارف، وأسماء الأجناس، وأسماء الصفات".[4]

ويدخل الرّازي إلى تقسيمات الاسم من جانبها الدّلالي إضافة إلى الجوانب الوظيفية النحوية والصيغية الصرفية، مشيرا إلى أنواعها: دلاليا وشكليا، وهي: أسماء الأعلام، والأجناس، والأسماء المشتقة. وهو يقيم تقسيمه على اعتبارات دلالية، وعلى أساس تصور معنى الاسم، فيقول: «إمّا أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة، أو لا يكون، فإن كان الأول، فإمّا أن يكون مُظْهَرًا، وهو العَلم، وإمّا أن يكون مُضْمَراً، وهو المعلوم، وأمّا إذا لم يكن مانعا من الشركة، فالمفهوم منه: إمّا أن يكون ماهية معيّنة، وهو أسماء الأجناس،

(1) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 101.
(2) الرّازي: التفسير، ج 22، ص 11.
(3) المصدر السابق، ج 1، ص 98- 101.
(4) ينظر: محي الدين محسّب: المرجع السابق، ص 102- 103.

وإمّا أن يكون مفهومه أنّه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية، وهو المشتق، كقول نار: أسود، فإنّ مفهومه أنّه شيء ما له سواد». [1]

إنّ هذا التقسيم يعكس قضية العلاقة الدلالية بين اللفظ ومرجعه الخارجي، فالاسم المظهر إذا أثار صورة ذهنية لا تنطبق على مرجع محدَّد معيّن فهو اسم علم، أمّا إذا أثار صورة ذهنية تقع على كثرة مشتركة في ماهية معيّنة فهو اسم جنس، أما إذا كان الاسم يثير صورة ذهنية لصفة قائمة بالمرجع الخارجي، فهو الاسم المشتق[2].

ويسترسل الرازي في أحكام هذه الأسماء: فحكمه على اسم العلم خالف فيه سابقيه بأنّ: «العلم لا يفيد صفة في المسمى». [3] وظل الجدل قائما بين معنى اسم العلم، أقائم في المسمى أم هو تعريف للذات المسماة؟ ويرى فخر الدين أنّه لا يفيد فائدة أصلا. [4] وما وصل إليه الرازي والمعتزلة - من أن اسم العلم لا يفيد صفة في المسمى به - قارب ما أشار إليه "جون ستيوارت ميل" من أنّ أسماء الأعلام ليست لها "دلالة ضمنية" أو "الخاصية" التي على أساسها ينسب الأفراد إلى فئة معيّنة، ويرى "جون ليونز" أنّ أسماء الأماكن والعائلات، والأعلام الإنسانية ترجع في أصلها إلى تعبيرات واصفة محددة. [5]

ويتناول المنقول والمرتجل: « المنقول عن الاسم كاسم عين كأسد وثور، أو عن اسم معنى كفضل ونصر أو صفة حقيقية كالحسن، أو صفة إضافية كالمذكور والمردود. والمنقول عن الفعل: في صيغة الماضي كشمر أو المضارع كيحيَ أو عن الأمر كاطرقا، والمنقول الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف (...) أما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا، وأماّ المرتجل، فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان، فإنهما من أسماء الأجناس، مثل: سرحان وندمان، وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل

---

[1] الرّازي: التفسير، ج1، ص 40-41.

[2] ينظر: محي الدين محسّب: علم الدلالة، ص 111- 112.

[3] الرازي: التفسير، ج1، ص 43.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص 43-44.

[5] ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 113.

محبب وموهب»[1]. وهو هنا يتحدث عن طرق وضع الأعلام: فالعلم إما أن يكون اسما أو كنية أو لقبا، أو كنية ولقبا، لقبا واسما...، ويتناول الدّلالة الاجتماعية لهذه الأسماء، فمنها: الإخبار عن النفس، كأبي طالب، نسبة لكنية ابنه طالب، التفاؤل والرجاء: كأبو عمرو لمن يطلب طول العمر لولده، الإيماء بالضد: كأبي يحي للموت...[2].

كما يقسم الأسماء إلى أسماء الأجناس، والأسماء المشتقة، فيقول: «الأجناس لها أعلام مثل: " أسد " اسم جنس لهذه الحقيقة، أسامه اسم علم لها »[3]، كما يفرّق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين: « أن اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث أنه ذلك المعين، فزيد لفظ وضع لتعريف هذه الذات، ولتعريف تلك من حيث إنّها تلك على سبيل الاشتراك». [4]

إنّه يُدخل هذه الألفاظ في الاشتراك اللفظي مثل: "أسامة" إذا أفادت كلّ واحدة من أشخاص الأسد، فتكون علم الجنس، وإذا وضعت لإفادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط، من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين كانت اسم جنس[5].

لقد أوقع الرّازي الاشتراك في الألفاظ إذا كانت مفيدة لعلم الجنس. ثم يعرض للعلم: كإبراهيم، موسى، عيسى، والكنية: كإسرائيل، أبي لهب، وبيّن اللفظ من حيث إفادته، إمّا مجموعا كالاسم مع الكنية، أو اللقب مع الكنية،[6] وقد ذكر معظم أمثلة سيبويه. ويدرج الأصوليون اسم الجنس واسم العلم في مفهوم اللّقب الذي هو من أقسام المخالفة، ودرجة من درجاتها، وهي تندرج ضمن طرق الدلالة.

ب - مراتب دلالة اللّفظ:

اعتمد الرّازي على الدلالة وصلتها بالحكم الشرعي من وجهة نظر أصولية، هو يعالج

[1] ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 49.

[2] ينظر: نفسه.

[3] المصدر السابق، ج1، ص 41 -42.

[4] نفسه.

[5] نفسه.

[6] ينظر: الرّازي: التفسير، ج 1، ص 41.

مسألة العلاقة بين الدال والمدلول، فاعتدّ بمصطلحات الأصوليين من تقسيم اللفظ إلى: "الظاهر، والنّص، والمفسّر، والمحكَم"، وهي مراتب الوضوح. وإلى: "الخفيّ، والمُشكِلّ، والمُجمَل، والمتشابه"، وهي مراتب الخفاء. [1]

يقول الرّازي في ذلك: «اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى، فإمّا أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو **النص،** أمّا إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إمّا أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر، وإمّا أن يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمّي ذلك اللّفظ بالنسبة إلى الرّاجح **ظاهرًا،** وبالنسبة إلى المرجوح **مؤولاً،** وأمّا إن كان احتماله لهما على السويّة كان اللفظ بالنسبة إليهما معا **مشتركاً،** وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين **مجمَلا.**

فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلاّ أنّ النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى **بالمحكم»**[2].

فاللفظ من حيث دلالته إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مجملا، أو مؤولا، فيشترك النص والظاهر في حصول الترجيح بين المعاني، وهذا هو المحكم الذي لا يقبل التأويل، والفرق بينهما يقوم على أساس من قطعية الدلالة أو احتمال التأويل، فما كان قاطعا في دلالته لا يقبل التأويل وهو النص، وما كان يقبله قبولا مرجوحا فهو الظاهر، وكلاهما واضح الدلالة. وإذا صُرف الظاهر عن معناه الغالب فيه إلى المعنى المرجوح بتأويل سمي مؤولا، والظاهر يحتمل التأويل احتمالا مرجوحا لأنه غير قاطع في دلالته[3]، ويندرج النص والظاهر والمؤول المرجح بأحدهما في المحكم، وما عداه متشابه.

---

[1] ينظر: طاهر سليمان حمودة: درسة المعنى عند الأصوليين، ص 12-14.

[2] الرّازي: التفسير، ج7، ص 146.

[3] ينظر: السيد أحمد خليل: دراسات في القرآن، دار النهضة العربية، بيروت 1969، ص 107.

ثم يضيف متمّما تقسيمه: «وأمّا المجمل والمؤوّل فهما مشتركان في أن اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا، وقد بينا أن ذلك يسمى متشابها، إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على المسبب...»[1]. فالمتشابه هو ما احتاج إلى تأويل، وهو يقبل أكثر من معنى، ولا يكون فيه القطع، ومن مقولاته هذه يمكن أن نوضّح المصطلحات كالآتي:

1- المحكم: وهو يطلق على الألفاظ ذات الوضوح الدّلالي، وتشمل:

❖ **النّص:** وهو اللّفظ الدال على معنى راجح مانع من الغير أي لا يحتمل غيره. ويعرفه في المحصول بنصه: « وهو: كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه»[2]، وأغفل الرّازي (المفسّر) وهو من مراتب الوضوح، فيُدرجه مع مفهوم النّص. ولكنه يذكره في المحصول فيقول: «المُفَسَّر، وله معنيان: أحدهما: ما احتاج إلى التفسير، وقد ورد عليه تفسيره. وثانيهما: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير: لوضوحه في نفسه».[3]

❖ **الظاهر:** وهو اللّفظ الدال على معنى راجح غير مانع من غيره، ويرد في المحصول بقوله معرّفا: « وهو: ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره، سواء أفاده وحده، أو أفاده مع غيره...»[4]

2- المتشابه: مصطلح يطلق على الألفاظ الغامضة دلاليا، ويتضمن:

❖ **المؤوّل:** وهو اللّفظ الدال على معنى مرجوح بدليل منفصل. ويتعرض الرازي إلى تعريف التأويل عندما يتحدث عن المؤول في المحصول: «والتأويل عبارة: عن

---

(1) الرّازي: التفسير، ج7، ص 146.

(2) الرّازي: المحصول في علم الأصول، المجلد1، ص 381.

(3) نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص 382.

احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر»[1].

❖ **المجمِل:** وهو اللّفظ الدال على معنيين لا ترجيح بينهما. وقد أغفل الخفي والمشكِل لأنّهما داخلان في المجمل[2]. - عنده -: والمشكِل: « هو اللفظ الذي خفي معناه بسبب في ذات اللّفظ، فيحتاج إلى قرينة ليبيّن المراد منه»[3]. كلفظ القرء. والخفيّ: «هو اللّفظ الدال على معناه الظاهر، ولكنه يعرض له الخفاء في انطباقه على بعض أفراد مدلوله»[4].

وقد كان لفكرة المجمل تأثيرها الواضح في تناول لغة النص القرآني خاصة في بيئة الأصوليين الذي يعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على تحديد الدلالة والمدلول. كلفظ السارق[5]، والقطع، والأيدي فهي ألفاظ مجملة.

وما من شك في أن هذه التقسيمات للألفاظ تندرج في إطار تنظيري فحسب لأن دور الألفاظ واضحة الدلالة والمجملة الدلالة لا تقوم، وتعيّن دلالاتها إلاّ في السياق اللّغوي للنّص، فهو الذي يعطي المعنى المراد والمقصود وهو قد أكد على دليل الخطاب، والقرينة، وهي تنهض من داخل النص.

وتناول أقسام المجمل في محصوله، فقد يكون لفظا محتملا لمعان كثيرة، ويشمل المشترك بحسب معنى واحد، كالقرء، أو بحسب معنى واحد مشترك بين الكلّ وهو المتواطئ[6]، ويعدد النصوص القرآنية في المجمل، ويحتج لها بآراء الفقهاء والأصوليين، وهو يرى أن المجمل: « فهو الذي يحتمل معنيين فصاعدا، احتمالا على السويّة (...) إمّا أن يكون محتملا لمعنيين فقط، أو لمعان أكثر من اثنين (...) مثل لفظ الفوق. إما أن يراد به

(1) المصدر نفسه، ص 383.

(2) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 164-165.

(3) طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 137.

(4) المرجع نفسه، ص 137.

(5) ينظر: الرّازي: التفسير، ج11، ص 179 وما بعدها.

(6) ينظر: الرّازي: المحصول في علم الأصول، المجلد1 ، ص 382 -384 .

الفوق في الجهة، أو في الرتبة...»[1]. كما أدرك أن المعنى تابع لقصد المتكلم وهو الشارع "الله"، أو رسوله "صلعم"، وذلك يتم بالقرائن، فلم يكن بمنأى عن هذا في تعرضه للواضح، والغامض، والإحكام، والتشابه مثلما فعل الأصوليون والمفسّرون. كما استند على التأويل غير متعسف آخذا ببعض آراء المعتزلة أحيانا، ومعارضا أخرى، وذلك لبلوغ المراد من السياق القرآني حسب دلالة الألفاظ. وهو القائل: « لأنّ الدلائل اللفظية لا تكون قطعية، لأنّها موقوفة على نقل اللّغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلى المعارض النقلي والعقلي، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة (...) فثبت أنّ شيئا من الدلائل اللّفظية لا يمكن أن يكون قطعيا».[2]

ج- المشترك اللفظي والترادف عند الرّازي:

تنقسم الألفاظ من حيث نسبتها إلى المعاني إلى: المتواطئ، المشترك، والمترادف وهو في جوهره تقسيم أرسطي، وقد توسّع العرب في هذا البحث بابتداع أقسام جديدة خاصة في الترادف والاشتراك، وذكر الرّازي في اشتقاق " الكلمة واللّفظ والعبارة " أنّ بعضها مترادف وبعضها متباين. كما وضّح في أسماء المسميات أن الاسم مغاير للمسمى لأنّه قد يكون الاسم موجود والمسمى مفقود، ويكون للشيء أسماء متعددة وهو المترادف.[3]

- المشترك اللّفظي:

يعدّ المشترك اللّفظي صورة من صور تعدد المعنى، وهو لا يختلف عمّا أُطلق عليه الوجوه والنّظائر، أو الأشباه والنظائر، لأنّه يدخل في هذا النوع الأخير. واعتنى به الأصوليون عناية خاصة لِمَا له من علاقة وثيقة بالدّلالة، واستنباط الأحكام الشرعية.

وقد حدّد السيوطي المشترك اللّفظي بقوله: « وقد حدّه أهل الأصول بأنّه اللّفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين، فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»[4]، فالدلالة هنا

---

[1] الرّازي: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1986، ص 239.

[2] الرّازي: المصدر السابق، ص 234-235، والتفسير، ج1، ص 34.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير، ج1، ص 28.

[4] السيوطي: المزهر في علوم اللّغة، ج 1، ص 369.

دلالة حقيقية، وليست مجازية، وقد تكون الدلالة في الأصل مجازية، ثم شاعت بالاستعمال ولازمت اللّفظ، كأنّها دلالة حقيقية، وعدّت من المشترك اللّفظي.

ولقد تناول "الغزالي" المشترك اللّفظي ضمن حديثه عن الألفاظ المتعددة، فقال: «وأمّا المشتركة فهي الأسامي ليست تنطبق على مسميات مختلفة، لا تشترك في الحدّ والحقيقة البتة، كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي يتفجّر منه الماء، وهي العين الفوارة (...) فنقول الاسم المشترك قد يدلّ على المختلفين، كما ذكرناه، وقد يدل على المتضادين كالجلل للحقير، والخطير والناهل للعطشان، والريان والجون للسواد والبياض، والقرء للطهر والحيض»[1]. فالاشتراك عند الغزالي يقع في الألفاظ المتباينة التي اختلف مفهوم مدلولها، والألفاظ المتضادة.

أمّا عند المحدثين فيرى إبراهيم أنيس بأنّه: «اللفظ الواحد للدلالة على أمرين مختلفين اختلافا بينا»[2]. فهذا لا يختلف عن تعريف الرّازي في قوله: «اللفظ المشترك هو: اللّفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعا أولا: من حيث هما كذلك»[3]. وكان موضع الخلاف في المشترك هو الكثرة والقلة حيث يقول: «أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحد كالأسماء المترادفة، وقد يكون الاسم والمسميات كثيرة، كالأسماء المشتركة.[4]

وما قاله الرّازي يدلّ على أنّ المشترك اللّفظي كثير الوقوع فإذا كان كذلك في القرآن، ففي اللّغة أكثر وقوعا. ويرى إبراهيم أنيس أنّ المشترك قليل الوجود واعتبره من المجاز، وذلك لأنّ المشترك اللّفظي الحقيقي إنّما يكون حين لا تلمح أي صلة بين المعنيين[5]. ويشير الفخر الرازي معللا وقوع هذه الظاهرة في اللّغة: «إن الألفاظ مُتناهية، والمعاني

[1] المصدر السابق، ص 369. وينظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ص 42 - 43.

[2] إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 122.

[3] الرازي: المحصول، مج 1، ص 83.

[4] الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 109.

[5] ينظر: إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 122.

غير متناهية، والمتناهي إذا وزِّع على غير المتناهي لزم الاشتراك»[1]. وهو يرى أنّ المشترك إما يكون: وجوبا، أو جائزا، أو ممتَنِعا، ومذهبه أن الأغلب وقوع المشترك، ويدلل على ذلك: «أناّ إذا سمعنا "القرء" - ما نفهم أحد المعنيين من غير تعيين، بل بقي الذهن مُترددا، ولو كان اللفظ متواطئا، أو حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر- لما كان كذلك»[2]، ويواصل في تقسيم المشترك: إلى متباين، ومتواطئ، فالمفهومان: إما أن يكونا متباينين مثل: "الطهر" و"الحيض" المسميين بـ "القرء"، أولا يكونا كذلك، فيكون بينهما تعلق، وبذلك يكون أحدهما جزءا من الآخر، أو لا يكون. [3]

ومن خلال ذلك تعرض الرّازي للفظ المشترك متسائلا: هل نجيزه أم لا نجيزه، هل نتوصل به إلى المقصود أم لا نتوصل؟ ، هل كلمة " قرء" مشتركة بين الحيض والطهر أم إنها لِوَاحِد منها فقط؟[4]. وهنا اختلف الأصوليون اختلافا شديدا، فاللّفظ مشتركا بين معان لغوية نستدل لذلك بالقرائن في تحديد المعنى: **(وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ)**[5]. وفي قوله تعالى: **(وَالْلَيْلِ إِذَا عَسْعَسَ)**[6]، فإنه مشترك بين الإقبال والإدبار، وهو يؤكد على حصول اللفظ المشترك في كلام الله تعالى، وفي كلام رسوله "صلعم"[7].

ويبرز إشكال مهم في الاشتراك، وهو هل يجوز استعمال اللّفظ بمفهوميه معا أم لا؟ وقد تفطن الرّازي إلى المعنى المركزي الأساسي، وهو جدل أثارته البيئة الأصولية، ويقرر الرازي عدم جواز ذلك، معتمدا على أنّ اللّفظ حقيقة في مفهوم مشترك بين مدلولاته[8]: «لا

(1) الرازي: المحصول، ج 1، ص 84.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص 87 - 88.
(3) المصدر نفسه، ص 88.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 89-91.
(5) سورة البقرة: آية 228.
(6) سورة التكوير: آية 17.
(7) ينظر: الرّازي: المحصول، ج 1، ص 96.
(8) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 170.

يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع»(1). مثل لفظ "اللقاء" قد يعني "الرؤية، والاتصال والممارسة"، وفسّره دفعا للاشتراك: بمعنى مشترك بين "رؤية البصر، وبين الاتصال والممارسة"، وهو الوصول إلى الشيء، يقول الرازي: «اللقاء هو الرؤية، وذلك لأن الرائي يصل برؤيته إلى حقيقة المرئي، فسمي اللقاء أحد أنواع الرؤية، والنوع الآخر الاتصال والممارسة...»(2).

وهذا التعليل يحمل في بعض وجوهه مذهب منكري المشترك: أمثال ابن درستويه (تـ347 هـ) الذي رأى في معاني لفظ " الوجد" بأنها معنى واحد: وهو إصابة الشيء خيرا كان أو شرا(3). وهذا إنما يدلّ على أن للفظ معنى مركزي، ومعنى ثانوي متفرع إلى معاني تشترك في الدلالة المركزية من قبيل المشترك المعنوي، وليس اللفظي(4). كما اعتمد على المجاز في مدلولات المشترك الأخرى مثل لفظ "العين"، فهي للدينار والشمس والماء...(5).

ورفضت المعتزلة الاشتراك في ألفاظ القرآن بناءا على فكرتهم في الحسن والقبح الذاتي العقلي، وأغلب الأصوليين يرون أنه ممكن واقع، ومن القائلين بأنه ممكن غير واقع. ووصفت الألفاظ بأنها: إما متواطئة أو من باب الحقيقة والمجاز، مثل العين الباصرة، حقيقة. أطلق على الدينار لأنه سيشاركها في الصفاء. وعلى الشمس والماء. ومن هنا كان الحديث عن المنقول والمستعار والمشترك، فمثلا: خمري نسبة إلى الخمر، قد تكون نسبة باعتبار اللّون أو باعتبار الحال لوصف العنب بأنّه خمري. فيكون الظن أنه من المتواطئ، ولكنّه مشترك.(6)

والمقصود بالألفاظ المتواطئة: «التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة

(1) ينظر: الرّازي: المحصول، ج1، ص 90.

(2) الرازي: التفسير، ج 24، ص 59.

(3) ينظر: السيوطي: المزهر، ج 1، ص 384 .

(4) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 171.

(5) ينظر: الرّازي: المحصول، ج1 ، ص 87 . وينظر: التفسير، ج 29، ص 34.

(6) ينظر: الرازي: المحصول، مج1، ص 87.

بالمعنى مثل: رجل يطلق على زيد عمرو (...) وكاسم اللون على البياض والسواد...»[1].

أما المتباينة فنعني بها: « الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة كالسواد والقدرة والسماء والأرض...»[2].

أما الفرق بين المنقول والمشترك: فالمشترك وَقعُ الاشتراك منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بـذلك الاسم، والمنقول هو الذي سبق به أحدهما في الزمان ثم لقب به الثاني واشترك فيه بينهما بعد ذلك[3].

ويعرّف الغزالي المنقول: « فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر، ويجعل اسما له ثابتا دائما كاسم الصلاة والحج ولفظ "الكافر والفاسق"»[4]. والمستعار ما صار ثابتا في المنقول إليه دائما ويفارق المخصوص باسم المشترك، وذلك كلفظ الأم، فهو موضوع للوالدة ويستعار للأرض.

وهنا يعرض الرازي عند تفسيره للآية: **(لَوَجَدُوا الله)**[5]. فلفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين أحدهما أنْ يُراد بالوجود: "الوجدان والإدراك والشعور". ويتسأل هل وضع أولا للإدراك والوجدان ؟، ثم نقل ثانيا إلى حصول الشيء في نفسه أو الأمر فيه بالعكس أو وضعا معا. وهو يجزم أنّ وضع اللّفظ بمعنى الشعور والإدراك سابقا على وصفه لحصول الشيء في نفسه. واحتجّ بالآية السابقة على أنّه بمعنى الوجدان والعرفان، والمعنى الثاني غير موجود في القرآن[6]. فهو يبين لفظ " الوجود " دون أن يذكر المعنى العام الجامع بين مدلولات اللفظ الواحد، فاشترك فيه معنيان الأول: الوجدان، والشعور، والإدراك، والثاني: الحصول والتحقق، ويبرز - هنا - مذهبه في عدم جواز استعمال اللّفظ المشترك بمفهوميه

(1) الغزالي: المستصفى، ص 42-43.

(2) نفسه.

(3) ينظر: الفارابي: العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986، ص 20-21.

(4) الغزالي: المستصفى، ص 31-32 . وينظر: الرازي: المحصول، مج1، ص 109-114.

(5) سورة النساء: آية 4.

(6) ينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج1، ص 118- 119.

معا[1].

يمثل الرازي حقلا دلاليا أفاد منه الفكر الدّلالي كثيرا حينما أومأ إلى كثرة المشترك في اللّغة: لأنّه ليس مقصورا على الأسماء التي يقع الاشتراك فيها قليلا، وإنّما يشمل الأفعال: فالأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والإنشاء، كما في الدعاء، والمضارع في دلالته على الزمن مشترك بين الحال والاستقبال، والأمر مشترك بين الوجوب والندب في دلالته على الطلب، والحروف كما يذكر النّحاة يدلّ كلّ منها على أكثر من معنى».[2]

ولم يوافقه في هذا الرأي بعض الأصوليين بدليل أنّ الأصل في الماضي أنْ يدلّ على الخبر وأن دلالته على الإنشاء خاصة بصيغ العقود ونحوها، واشتراك المضارع مُختلف فيه أو أن أحد المعنيين حقيقة فيه والآخر مجاز، وما جاء به الرّازي يبدو مقبولا فيما يخصّ صيغة الأمر في تردّدها بين الوجوب والندب، وفي الحروف ودلالة كلّ منها على أكثر من معنى. ونورد تفسيره للآية: **(أَمَرْنَا مترَفِيْهَا)**[3]، فالمراد منه الأمر بالفعل، والمعنى: «أمرناهم بالأعمال الصالحة»[4].

وفي الآية الكريمة: **(تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِيْنَ دَأْبًا)**[5]: «تزرعون خبر بمعنى الأمر والدليل عليه: **(فَذَرُوْهُ فِيْ سُنْبُلِهِ)**»[6]. وفي الآية:**(وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ)**[7]. فـ " إذا " موضوعة للمستقبل ثم قال "فلما كشفنا" وهذا للماضي. يرى الرّازي أنّ هذا النّظم يدلّ على أنّ معنى الآية كان هكذا فيما مضى، وهكذا يكون في المستقبل، فدلّ ما للفعل المستقبل على ماضيه من المعنى المستقبل، وما فيه من الفعل الماضي على ما فيه من المعنى الماضي. فمن خلال هذه الآيات يتجلى الاشتراك في الأفعال بين زمن المستقبل

[1] ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 172.

[2] ينظر: الطاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 92.

[3] سورة الإسراء: آية 16.

[4] الرّازي: التفسير الكبير، ج 20، ص 144.

[5] سورة يوسف: آية 47.

[6] الرّازي: التفسير الكبير، ج 18، ص 150.

[7] سورة يونس: آية 12.

وزمن الماضي[1].

ويذهب الرّازي إلى أنّ المشترك في سياق الاستعمال لا يراد به إلاّ معنى واحدا، لأنّ اللّفظ موضوع بإزاء هذه المعاني على سبيل التبادل، وقد أكّد على ذلك في تفسيره للآية: **(وَللهِ يَسْجُدُ مَا فِيْ السَّمَاوَاتِ وَمَا فِيْ ٱلأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلاَئِكَةُ)**[2] ، فحُمِلَ لفظ "السجود" على أمرين: في حقّ الدّابة بمعنى التواضع، وفي حقّ الملائكة بمعنى السُّجُود، وهو يُضَعِّف هذا الاحتمال، ويفسّر معنى السُّجود هنا بالتواضع والانقياد: لأنّ استعمال اللّفظ المشترك إفادة جميع مفهوماته معا غير جائز[3]. فلا يمكن إرادة جميع المعاني لأنّه يكون مخالف لأصل الوضع، إذ اللّفظ قد وضع بإزاء كلّ معنى من معانيه وضعا خاصا، ولم يُوضع لجميع المعاني، ومن ثمّ لابد من الاستدلال بالقرائن على تحديد المعنى المقصود، كما يشير إلى وجوب مراعاة أنّ اللّفظ إذا كان له معنيان أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحي شرعا، فإنّ اللّفظ يُحمل على معناه الشرعي ما لم تقم قرينة تصرفه إلى المعنى اللّغوي مثل: " لفظ الصلاة " بمعنى الدّعاء في مواضع، وهو معناه اللّغوي، وبمعنى أنّها ركن من الأركان، وما يقوم به المسلم من ركوع وسجود[4].

أمّا **التضاد** فهو كما يعرفه أبو الطيب اللّغوي: «الأضداد جمع ضدّ وضدّ كلّ شيء ما نفاه نحو: البياض والسواد، وليس كل ما خالفه الشيء ضدا له، ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان وليس ضدين، وإنّما ضد القوة، الضعف، وضد الجهل، العلم، فالاختلاف أعمّ من التضاد، إذا كان كل متضادين مختلفين، وليس كل مختلفين ضدين»[5]. فالتضاد هو أن يعبر اللفظ على معنيين ضدين، دلالة مستوية مع قرينة تحدّد أيّهما أراد المتكلم، ومن ثمّ فالعلاقة واضحة بين الأضداد والمشترك.

---

[1] ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 17، ص 52.

[2] سورة النحل: آية 49.

[3] ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 20 ، ص 44 .

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 29.

[5] أبو طيب اللغوي: الأضداد في كلام العرب، تحقيق عزة حسن، دمشق 1963، ص 82.

وقد عدّ بعض العلماء الأضداد، نوع من المشترك اللّفظي لدلالة بعض ألفاظه، على المعنى وضده مثل: الجون يدلّ على الأبيض والأسود.

وقد نقل السيوطي عن الأصوليين: «مفهوم اللّفظ المشترك إمّا أن يتباين بأن لا يمكن اجتماعها في الصدق على شيء واحد كالحيض والطهر، فإنهما مدلولا القُرء، ولا يجوز لاجتماعهما لواحد في وقت واحد أو يتواصلا، فإمّا أن يكون أحدهما جزء من الآخر، فالممكن العام للخاص، أو صفة كالأسود لدى السواد، في من سُمى به»[1]. وتجدر الإشارة إلى الفرق بين المشترك والتضاد، فالأضداد تقع على شيئين ضدين، أمّا المشترك فيقع على شيئين غير ضدين.[2]

وارتبطت ظاهرة التضاد بالمشترك اللّفظي عند الرّازي من خلال التفسير الألفاظ الأضداد في أسماء الله مثل: "المعز والمذل"، فيقول: «"الإعزاز والإذلال" هما متضادان»[3]، "المُحْي المُميت"، فهما يتقابلان تقابل الضدين، "القابض والباسط، الخافض، والرافع"، فيقول: « يقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود: القبض هو أن لا يعطيه المال الكثير، والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكبير»[4]. ويذكر في باب أضداد العلم: وهي كلّ صفة من صفات النقائص ينزه عنها تعالى: نفي النوم[5]: **(لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ)**[6]. ومن أضداد العلم عنده: الجهل: **(لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِيْ السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِيْ الأَرْضِ)**[7]. والنّسيان: **(وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)**[8]. ويركّز الرّازي على الأضداد التي تعني بوجود لفظين مختلفان نطقا، ويتضادان معنى كلفظ "عسعس" الذي يعني الإقبال

---

(1) السيوطي: المزهر، ج1، ص 387.

(2) ينظر: نفسه.

(3) الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 136-137.

(4) الرّازي: نفسه.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 139.

(6) سورة البقرة: آية 255.

(7) سورة سبأ: آية 3.

(8) سورة مريم: آية 64.

والإدبار[1]. - كما أشارنا إلى ذلك آنفا -.

- التّرادف:

يعرّف فخر الدّين الترادف بقوله: «هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد، وقال: احترزنا بالأفراد عن الاسم والحدّ، فليس مترادفين وبوحدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم، فإنّهما دَلاَ على شيء لكن باعتبارين: أحدهما على الذات، والآخر على الصفة»[2]. إنه يُحدّد المترادف تحديدا علميا دقيقا حتى لا يختلط بغيره عند تعدد الدلالات ويفرّق بينه وبين الصفة، وبينه وبين التوكيد، وبينه وبين التابع، ويتحرز عن الاسم والحد بالإفراد .

ثم نجده في موضع آخر يبرز ما وصفه اللّغويين في باب الترادف في علم الذوات، فوضعوا: «"أعوج ولاحقا" علمين لفرسين، شذقما و"عليا لفحلين"، "ضمران لكلب"، و"كساب لكلبة"[3]، وذكر ابن جني أمثلة كثيرة في هذا الباب.

وتستخدم كلمة ترادف بمعنى " تماثل" فكثير من مجموعات الكلمات تحمل المعنى نفسه، أو ترادف كل منها الأخرى، ويمكن القول أنه ليس هناك مرادفات حقيقية أي ليس هناك كلمتان لهما تمام المعنى نفسه[4]. يتجلى الفرق بين المترادف وبين التابع: «أن التابع وحده لا يفيد شيئا كقولنا: "شيطان ليطان"»[5].

أورد الرازي في كتابه" المحصول في علم الأصول "، في الباب الرابع توضيحا لحجج المنكرين للترادف حيث لم يوافقهم على إنكارهم، رغم أنه في بعض المواضع ينكره، ويقرّ به ضمنيا من خلال تفسيره، كما أنه يقرر أنّ عمل الاشتقاقيين في ذكر الاشتقاقات المختلفة للألفاظ المترادفة ليس إلاّ تعسّفا لا يقبله عقل ولا نقل ثم يأخذ في شرح الدواعي

---

(1) ينظر: الرّازي: المحصول، مج1، ص 96.

(2) الرّازي: المصدر السابق، مج1، ص 79.

(3) الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 43.

(4) ينظر: بلمر: علم الدلالة، ص 93.

(5) الرّازي: المحصول، مج1، ص 79.

إلى الترادف كالتسهيل والإقدار على الفصاحة، وتعدد الوضع لتوسيع دائرة التعبير، وتكثير وسائله، أي تسهيل مجال النظم والشعر، وأنواع البديع، وقد يحصل به التجنيس والمقابلة والمطابقة. والتمكين من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى [1].

أمّا حجج الذين أنكروا الترادف، فيرون أنّه يؤدي إلى الاختلاف في الفهم: «فقد يعلم الإنسان لهذا المعنى لفظا، و يعلم الآخر لفظا آخر ومع تأدية اللّفظين بمعنى واحد فلا يعلم كلّ واحد منهما أنّ لفظ الآخر يدلّ عليه، وحينئذ يتعذر التفاهم بينهما، وكذلك بالنسبة للاسم المترادف الذي قد يتضمن تعريف المعرف، وهو خلاف الأصل»[2]، والمنكرين للترادف أقرّوا بأنّ المترادفات هي المتباينة التي تكون لتباين الصفات، أو لتباين الموصوف مع الصفات[3]. وأوجد بعض المتكلمين حلا وسطا: «فالألفاظ المترادفة هي ألفاظ يشرح بعضها بعض، الجليّ منها يشرح الخفيّ، فهي ليست إلاّ نوعا من الحدّ لأنّ الحدّ: هو تبديل لفظ خفيّ بلفظ أوضح منه تفهيما للمسائل». [4]

نجد نفس الخلاف عند المحدثين: فقد ردّ إبراهيم أنيس قول من ينكر الترادف بقوله: «الترادف وقع بكثرة في ألفاظ القرآن الكريم رغم محاولة بعض المفسرين أن يلتمسوا فروقا خيالية، لا وجود لها إلاّ في أذهانهم للتفرقة بين تلك الألفاظ القرآنية المترادفة»[5]. ثم يبين الترادف في قوله: «إلى أن الألفاظ إذا كانت مختلفة الصورة وبينها فروق في الدّلالة مهما كانت تلك الفروق طفيفة لا يصحّ أن تعدّ من المترادفات لأنّ شرط الترادف الحقيقي: هو الاتحاد التام في المعنى، والحكم في هذا مرجعه أولا وأخيرا إلى الاستعمال...»[6].

وقد أفاض الرازي القول في الترادف في كتابه المحصول ونهاية الإيجاز، ولمحنا تطبيقات في التفسير الكبير، فهو يورد ثلاثين مرادفا للعلم، حيث يقول: «في البحث عن

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، مج 1، ص 80.

(2) السابق.

(3) المصدر نفسه، ص 79.

(4) المصدر تفسه، ص 81 .

(5) إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، ص 169 .

(6) المرجع نفسه، ص 167.

الألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون»[1]. ومن هذه المترادفات: **الإدراك**: وهو اللّقاء والوصول، قال تعالى: **(إِنَّا لَمُدْرِكُونَ)**[2]. إضافة إلى مرادفات أخرى لا حصر لها: الشعور، الذكر، الحفظ: قال تعالى: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)**[3]، المعرفة، الفهم، الفقه، العقل، الذهن: **(وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا)**[4]. والفكر، الخيال، البديهة، الخبرة...الخ[5]. ومن ألفاظ هذا الباب يدرج الرازي أيضا: "الخبر والخبرة، الشهود والمشاهدة. الحكمة ويراد بها العلم، «وهي ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي. "اللطيف" يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة»[6]. ويحاول الرّازي أن يبيّن بعض الفروق اللّطيفة بينها، فيقول: « قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة، ولكن التأمل التام يدلّ على الفرق اللطيف»[7].

كما يضع حقلا واسعا لدلالة اللّفظة "الإرادة" وما في معناها: "الرضا، المحبة، الكراهية": في عبارة عن: «أن يريد أن لا يفعل»[8]. بعض الكلمات التي تنتمي إلى الترادف مع فروق بينها، فهي تقترب من أن تكون مترادفة، أي متقاربة مع حصول بعض الفرق فيها مثل: "المُوجد، والمُحدث، والمكوِّن، والمُنشئ، والمُبدع، والمُخترع، والصانع، والخالق، والفاطر، والبارئ". وفي هذا الصدد يميّز كثير من المحدثين بين أنواع مختلفة من الترادف وأشباه الترادف منها: الترادف الكامل أو التماثل، حيث يتطابق اللّفظان مطابقة تامة[9]. وشبه الترادف أو التشابه: ويسمى أيضا بالتداخل أو التقارب، وذلك حين يتقارب

---

(1) الرّازي: التفسير الكبير، ج 2، ص 203.

(2) سورة الشعراء: آية 61.

(3) سورة الحجر: آية 9.

(4) سورة النحل: آية 78.

(5) الرّازي: التفسير الكبير، ج2، ص 203-207.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص 140.

(7) المصدر نفسه، ص 143.

(8) المصدر نفسه، ص 142.

(9) ينظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، ط.6 ، القاهرة 2006، ص 220-221.

اللّفظان تقاربا شديدا لدرجة يصعب الفصل معها، مثل: "عام، سنة، حول..."[1]، والتقارب الدلالي: ويكون بتقارب المعاني: « لكن يختلف كلّ لفظ عن الآخر بملمح هام واحد على الأقل»[2].

إنّ ما أورده الرّازي يمثل هذا النوع: فكلمة "الموجد" تعني المؤثر في الوجود، و"المُحدث": معناه الذي جعله موجودا بعد أن كان معدوما، و"المُكَوِّن" مرادف للمُوجد، "المنشئ" مشتق من النشوء والنماء، وهو الذي يُكَوَّن قليلا قليلا على التدريج، والمبدع: هو الذي يكوّن دفعة واحدة وهما نوعان تحت جنس الموجد المخترع قريب من المبدع. و"الخْلق": عبارة عن التقدير، وهو في حق الله تعالى يرجع للعلم، الفاطر مشتق من الفطر أي الشق، ويشبه أن يكون معناه، هو الإحداث دفعة[3]. هذه المداخل المعجمية متقاربة ومشتركة في معنى متشابه مع بعض الفروق لكن كلّ لفظ يختلف بملمح هام واحد عن الآخر. ويمثل حقلا دلاليا محصورا محدودا من الكلمات مثل: "الرؤوف الرحيم": الرؤوف أميل إلى جانب إيصال النفع، الرحيم أميل إلى جانب دفع الضر[4].

ويمكن أن يتحقق الترادف بالنسبة للكلمات التي تبدو متقاربة جدا، ويعجز الشخص عن تحديد الفروق بينها. من كلّ هذا نجد الرازي يعرض للألفاظ المترادفة المتطابقة، وللألفاظ المتقاربة مع فروق مظهرا المعنى الذي يتحقق فيه المفهوم الذهني. ونلمس هذا التردد عند الرازي بين الإقرار بالترادف وبين عدمه، ويعد سبب ذلك إلى لغة النّص القرآني الذي تصدى له بالتفسير.

ونَخْلُصُ أخيرا إلى أنّ الرّازي في باب الاشتراك والترادف والتضاد حاول إبراز هذه الحقول الدلالية في هذه الظواهر مفصلا القول في صفات الذات الإلهية، وعند تفسيره للآيات كان يعتمد على من سبقه من اللّغويين في اشتقاقات اللّفظة ومعانيها، مفندا أو مخالفا،

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) نفسه.

(3) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 126.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 136-137.

شارحا ومضيفا الجديد خاصة في الاشتراك والترادف.

ولعلّ ما يَحسُن أن نختم به هذه المباحث هو قولنا أن الرّازي في تقسيماته، وتناوله اللّساني الدّلالي قد أدرك قيمة اللّفظ: مفردا ومركبا، ومؤلفا وعلاقته بالسياق وأثره في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام، كما تفطن إلى دور الدلالة وأنواعها خاصة الدلالة الالتزامية وأثرها في الكلام والبلاغة.

واستطاع أن يحصر مفهوم الدّلالة اللّغوية من خلال مرجعية المعرفية، وإطاره الفكري الكلامي، والفلسفي، والأصولي معتمدا على مقرراته ومراحله الفكرية، حيث بيّن الصلة بين الدلالة واللّغة، وعلاقة الدلالة والمعنى بالمحتوى الذهني بإزاء اللّفظ ثم علاقة ذلك كله بالنص القرآني (تفسيرا)، والحكم الشرعي (أصول فقه) معتمدا منهجا طريفا فريدًا لم يسبقه إليه غيره، كما توصل الرّازي إلى استنباط العلاقات الأساسية بين الأدلة في الحقول الدّلالية بناءً على التقابل والتضاد والترادف، فنظرية الحقول الدلالية تكشف عن القرابة الدلالية بين مدلولات عدد معين من المونيمات، وذلك ما نجده عند دي سوسير.

وما ذهب إليه من مباحث أسَّسَه وأقامه على محور المنطق واللغة العربية، مقتربا من الدّلالة العامة التي كانت هدفه عن طريق الدّلالة اللّسانية اللّغوية، والدّلالة المعرفية ليصل، بالتالي، إلى إرساء أسس نظريته الدّلالية.

الفصل الرابع

الدّلالة بين علوم اللسان وعلوم البلاغة عند الرّازي

المبحث الأوّل: الدلالة والصوت

المبحث الثاني: الدلالة والصرف

المبحث الثالث: الدلالة والنحو

المبحث الرابع: الدّلالة والبلاغة

المبحث الأول

الدّلالة والصّوت

1 – الدراسة الفونيتيكية للأصوات عند الرّازي

2 – الدراسة الفونولوجية للأصوات عند الرّازي

3 – الظواهر الفونولوجية والتنوعات الصوتية عند الرازي

المبحث الأول

الدّلالة والصّوت

إن الكلمات عبارة عن حروف والحروف عبارة عن أصوات متقطعة، إذا ألفت صارت ألفاظا تحتاج إلى معاني لتكون كلمات، إذا تتابعت صارت كلاما. وبهذا الاستقراء التصاعدي من الجزء إلى الكل، استطاع فخر الدين الرازي أن يكون في تسلسله، متفقا مع ما جاءت به الدراسات اللسانية الحديثة في شقها الصوتي، والصرفي، والنحوي. وينتج المتكلم متواليات لغته من تمثيل صوتي، وتمثيل دلالي حيث يعكس الأول: الكيفية التي تؤدى بها الجملة صوتيا، ويعكس الثاني: ما تفيده من معنى، كما يعكس التركيب الدلالة عن طريق البناء النحوي، كما تحقق البلاغة قدرا وافيا من حركة المعنى سعيا وراء الدلالة، والتوليد اللغوي.

واللغة صوت ومعنى، ولهذا فإن الظاهرة الصوتية في التراث العربي القديم أفادت من عدة حقول معرفية فقد تناولها كلّ من الفيلسوف، والبلاغي، والناقد، وعالم الكلام، والنحوي، وعالم التجويد، كل من زاوية نظره ومن الموقع الذي تخدم فيه العلم الذي يهتم بوضعه أو تأصيله، أو الإسهام في توضيح ما غمض منه. وعليه فالدرس الصوتي العربي مفتوح على العديد من العلوم وموزع بينها، الشيء الذي نتج عنه تفتيت للظاهرة الصوتية وإلحاق كل عنصر منها بعلم من العلوم .

ولم يتعرض علماء اللغة للأصوات في مباحث خاصة، فكان رصيدهم في هذا المجال يتأتى من بعض مقدمات كتبهم، أو من بعض أبواب مفردة لهذه الدراسة - كما بيّنا في فصل سابق-. وذلك عكس ما رست عليه قواعد علم اللغة الحديث الذي يعتبر الأصوات ودراستها بمثابة أول لبنة في بنيان هذا العلم.

وكانت الدراسة الصوتية بمثابة مداخل لتناول بعض الظواهر اللغوية، كالإدغام والإعلال والإبدال عند النحويين، والتقليبات عند أصحاب المعاجم المرتبة ترتيبا صوتيا، وتقنين قواعد القراءة عند علماء التجويد والقراءات، وتنافر الأصوات وتآلفها عند المؤلفين في إعجاز القرآن وعلوم البلاغة .لكن الذي يهمنا من هذه التناولات المعرفية المختلفة، ما

جاء به الرازي في حقل البحث في الأصوات بمقاربات تتقاطع وتتكامل مع من سابقه في هذا المجال: بداية بسيبويه والخليل، وانتهاء بابن سينا. حيث رسم الحدود بين مادية الصوت فيه، في تحققها الفيزيائي والنطقي، وبين وظيفته في تمييزه لمعنى عن آخر بمحاولة استقراء القيم الخلافية التي تفرق بين كل صوت.

واهتمام الرازي لهذه المباحث، يبدأ وينتهي في تحقق اللغة كلاما، بما هو إنجاز للظاهرة اللسانية في شقها الصوتي، وهو المستوى الأول من مستويات الدرس اللساني في علم اللسانيات الحديث، وقد ظهرت له فروع متعددة منها: "علم الأصوات النطقي الفيزيولوجي التشريحي، وعلم الأصوات الفيزيائي، علم الأصوات التجريبي، والتاريخي، الوصفي أو التزامني[1]، وقد فرّق دوسوسير بين فيزيولوجية الأصوات الموسومة "الفونيتيك" أو علم الأصوات العام، أوالمجردة، وتدرس التكوين التشريحي للجهاز النطقي، ومن ناحية وظيفتها وصفاتها من همس وجهر...الخ، «وفالفونيتيك هو الدراسة العلمية لأصوات اللغة الإنسانية...» [2]. وهو علم يلغي أي علاقة بين المركب الصوتي المدروس ودلالته اللسانية، فتدرس اللغة وفق إنجازها الملموس مستقلة عن وظيفتها اللسانية[3].

أمّا علم الأصوات الوظيفي أو علم الفونولوجية، فهو يدرس الصوت "الفونيم" في سياقه متناولا النظم الصوتية للغة معينة كما ينطقها أصحابها، من حيث وضعها في إطار اختلافاتها الصوتية وتشابهاتها التي تحدد وظيفيا، فالصوت في السياق يختلف عن الصوت المجرد مثلا: نطق " النون " له سبع صور صوتية في العربية حسب الصوت التالي لها، كاللام" بين التفخيم والترقيق، وهذا مايسمى "Allophone"، أي الترادف الصوتي، وهو صوتين مختلفين لفونيم واحد « فالفونولوجيا تبحث في وظائف الصوت المختلفة في الفونيم

---

(1) ينظر: حسام البهنساوي: الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، زهراء الشرق، ط 1، القاهرة 2005، ص 15-19. وينظر: الطيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، ص 164.

(2) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, ENAG Editions, P 60.

(3) D. Oswald et T. Tzvetan : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du Seuil, Paris 1972, P 373.

و البناء المقطعي للغة وهو بناء يختلف من لغة لأخرى»[1] كما تبحث في السياقات المختلفة لمختلف الأصوات المنطوقة. ويتميز هذا المجال في نوعين من الفونيمات: الصوامت والصوائت، وتسمى بالصوت المقطعي الأوليّ أو الصوت التركيبي: «وهو أصغر وحدة فونولوجية في اللسان المدروس»[2]، أمّا الصوت الثانوي: فهو الصوت فوق التركيبي: وهي ملامح صوتية غير تركيبية تتعلق بالأداء الصوتي، وتشارك في تنوع الدلالة في الخطاب المنطوق، وتؤثر في السامع وهي: "النبر، التنغيم، المفصل، الطول..."[3]. ومنه نجد أن الرازي تناول بالبحث والاستقصاء لمسائل الأصوات، ويُعد مبحثا أساسيا في تفكيره اللساني، حيث اهتم بالجانب الفونتيكي والجانب الفونولوجي للأصوات.

1- الدراسة الفونيتيكية للأصوات عند الرّازي:

لقد تنبه إلى أهمية الصوت أكثر من الكتابة والإشارة، فحاجة الإنسان للتعريف عما في ضميره بالألفاظ كانت أقوى، والصوت اللغوي لا غنى عنه في حياة الإنسان. كما بيّن أن احتياج الإنسان للصوت يحصل وينقضي حال النطق به. وقد أعلن صراحة أن بحثه سيكون عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده، حيث يقول: «لا شك أن هذه الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده...»[4].

أ- الجهاز النطقي عند الرازي:

الصوت هو المادة الخام للكلام، وقد أشار الرازي إلى الصوت اللغوي - متبعا من سبقه كابن سينا - من خلال كتبه الكلامية والعقلية، كما بيّن ذلك في مقدمة تفسيره، وابتدأ بتوضيح الناحية التشريحية العضوية للصوت مشيرا إلى عملية التنفس في إصداره، وهذا أدْخَلُ في علم الفيزيولوجية، واصفا الجهاز النطقي بقوله: «ولا شك أن وجود الصوت في الحيوان إنما كان

---

(1) ينظر: عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط 4، بيروت 1984، ص 107.

(2) ينظر: أحمد حساني: مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994، ص 91.

(3) ينظر: محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، دار النشر للجامعات، القاهرة 2005، ص 18-19.

(4) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 22.

بسبب خروج النفس من الصدر، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس، وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفسا على سبيل الضرورة، وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو إخراجه، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين (...) ويجب البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود، وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح »[1].

في ضوء هذه المقولة تتحدد لنا إجرائيا عدة مفاهيم نحاصر بها مباحثه الصوتية كما وردت عند الرازي في المباحث المستنبطة، من الصوت، والحروف وأحكامها، فأدى به بعده المعرفي إلى تنبيهه على العلاقة الوثيقة بين علم الأصوات والعلوم الطبيعية المجسدة في علم التشريح، وهو يبحث في تكوين الصوت.

وترتبط عملية الكلام أو إنتاج الأصوات عنده بالتنفس أو بإدخال الهواء واستخراجه أي بعملية الشهيق والزفير، فأثناء هذه العملية يصدر كل صوت لغوي[2]. ثم يؤكد على عملية الإنتاج الصوتي بواسطة الجهاز النطقي، فخروج النفس أو الزفير ينتج بضغط الحجاب الحاجز على الرئتين، وحركة الصوت تتم بالمبدأ الأول، وهو الحجاب، ثم خروجه عن طريق الممرات والتجاويف الفمية والأنفية، ويكون أساسها الرئتين التي تنتج الأصوات بعملية الشهيق والزفير، إضافة إلى أعضاء النطق الأخرى: الحنجرة واللسان والشفتين، من خلال تعاون هذه الأعضاء تتم الأصوات اللغوية.

وقد حدد الرازي في قوله - الآنف - أعضاء النطق الأساسية لإحداث الصوت والتي لا يمكن أن ينفصل فيها عضو عن الآخر، والأعضاء التي ذكرها وهي: "القلب والرئتين ثم الحجاب الحاجز ومدى ارتباطهما بالشهيق والزفير الذي يرتبط مباشرة بعملية النطق [3]. والحنجرة التي تحتوي على الحبلين الصوتيين ويتحكمان في الصوت اللغوي جهرا أوهمسا[4]. ولم يشر علماء العرب إلى الوترين الصوتيين في عملية التصويت إلاّ ابن سينا ومن جاء بعده، مقدما وصفا

---

[1] السابق.

[2] ينظر: محمد فهمي الحجازي: مدخل إلى علم اللغة، دار قباء، القاهرة 1998، ص 34.

[3] ينظر: محمد علي الخولي: معجم علم الأصوات، دار الفلاح، القاهرة 1998، ص 59.

[4] ينظر: المرجع السابق، ص 60-61.

تشريحيا للحنجرة والأوتار الصوتية[1]، ثم اللسان والشفتان المؤثرة صفات الأصوات، ومخارجه.[2]

إذن، فالأصوات اللغوية يتم توليدها بالجهاز النطقي، أما عملية التصويت عنده: «إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج، فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس، فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه...».[3] وتتولد بفضل هذا الهواء المنطلق من الداخل إلى الخارج. إن الرازي يحدد لنا الصوت واقفا عند الوصف العضوي في السلسلة المنطوقة بواسطة أعضاء النطق مشيرا إلى مخارج النطق أو ما أسماه بالمحابس المعينة.

وتنبه الرازي إلى ثنائية الزمان والمكان في الصوت، بوصفه حدثا فيزيائيا يرتبط بالانتشار خلال الزمان والمكان، فهو يقطع الأماكن في مدد متفاوتة على قدر البعد والقرب، وفي آخر زمان حبس النفس وأول زمن إطلاقه تتولد الحروف المنطوقة كما وضحها. وبين قوة القرع وضعفه، ولذلك صار بين أول القرع الذي هو عنصر الصوت، وبين سماع السامع له مدة حيث يقول: « أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع» [4]. وهو تعريف ابن سينا، وقد عقب على هذا مشيرا إلى كيفية حدوث الصوت وليس ماهيته. ويربط الرازي بين الصوت والسمع، فمادية الصوت مدركة بحاسة السمع، ويركز في هذه المرحلة على الاستقبال، استقبال الأذن للأمواج الصوتية. والبعد السمعي للصوتيات العربية نجده في علم التجويد خاصة عند الشاطبي والزمخشري".[5]

كما نجد في الدرس اللساني الحديث، فعند "دي سوسير" لا يتحدد الصوت بالوصف

---

[1] ينظر: حسام البهنساوي: علم الأصوات، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، القاهرة 1998، ص 28. وينظر: ابن سينا: أسباب حدوث الحروف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1398 هـ، ص 12- 15.

[2] ينظر: حسام البهنساوي: علم الأصوات، ص 37 .

[3] الرازي: التفسير الكبير، ج1 ، ص 16.

[4] المصدر نفسه، ص 24. وابن سينا: أسباب حدوث الحروف، ص 8 - 9.

[5] رمضان عبد التواب: مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث، مطبعة المدني، ط 1، القاهرة 1982، ص 18.

الوضعي فقط بل بالانطباعات الحاصلة في أسماعنا، أي الجانب السمعي "الأكوستيكي"، وهو ما يراه منهجا غير صحيح إذ يقول: « فتحديد الأصوات في السلسلة المنطوقة لابد أن يعتمد على التأثير السمعي (والانطباع الأكوستيكي)».[1] ويتفق فخر الدين الرازي مع الدرس اللساني الحديث في أهمية السمع في تحديد ماهية الصوت، لأننا لا نستطيع إدراك الصوت إذا لم نسمعه، حيث يقول: «لأن فعالية الكلام بما هو النظام الأساسي للتواصل بين البشر لا يمكن أن نتأكد من غير تحقق الوجه الآخر من عملية التواصل، ونعني به السمع والإدراك».[2]

إذن، لقد تنبه الرازي إلى حتمية المكان والزمان في الحدث اللغوي، فالكلام يقتضي الأصوات المقطعة، ويحلّ وجود الكلام بفضل بعدي الزمان والمكان، وينجز بتقطيع الحروف في المخارج المخصوصة وبتواجد النفس والهواء، ولهذا اختص الكلام بظاهرة الانتشار وذلك لا يكون إلا بالتواجد المكاني في حيز يبلغ فيه الصوت قرائن الوجود الموضوعي[3].

والزمن هو البعد الثاني الذي يحدد للظواهر وجودها الحدثي. وقد تنبه الرازي إلى الاستقراء الفيزيائي للمظهر الصوتي في الكلام وذلك في إشكالية الارتباط بين فكرة الصوت وصورة الحرف، ويفك هذا الإشكال في رده على ابن سينا وغيرهم في شرح القلع والقرع حيث يقول: « وقيل: الصوت نفس القرع أو القلع وأنه تموج الحركة»[4]، وهو يبطل هذه الأقوال مفسرا: « ولا نعني بالتموّج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الهواء، فإنه أمر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم، وسكون بعد سكون، وأما سبب التموج فإمساس عنيف، وهو القرع، أو تفريق عنيف وهو القلع»[5]. يتجلى لنا فهم الرازي لعملية التواصل المتمثلة في البعد الفيزيائي للصوت، فهو

---

(1) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 65.

(2) سعد عبد العزيز مصلوح: دراسة السمع والكلام، عالم الكتب، 2000، ص 5 .

(3) ينظر: عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس 1981، ص 251.

(4) الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 35 .

(5) السابق.

تموج وذبذبات في الأثير، وبسببه يحدث القرع أو الاتصال، والقلع أو الانفصال، ويبرر فخر الدين الرازي موقفه المعارض في أن عملية القرع والقلع وتموج الحركة أحوال مبصرة على عكس الصوت الذي لا يمكننا رؤيته.

وكشف الرازي وحدات الزمن الطبيعي محددة بفترات الإنجاز الكلامي حيث تسنى له أن يضبط مدارج الزمن على الحدث الكلامي، مشيرا إلى أجزاء التصويت على نقط المحور الزمني فيزيائيا. فيبين أن من الحروف الصوامت: « ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء».[1] فيحصر خاصيتها باعتبار مقياس الزمن، فيقرر بأنه: « لا توجد إلا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس، وأول زمان إرساله، وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة إلى الزمان»[2].

وجملة ما يقال عن الرازي في بحثه الفيزيائي والفيزيولوجي للصوت، أنه كان متوسعا مستمدا ذلك من المحيط الطبيعي، ومن عناصر الصوت الطبيعي التي تسمع من حركات غير نطقية، وقد قسم الأصوات إلى: حيوانية، وغير حيوانية [3]، ويشير هنا إلى التعبير الانفعالي: وهي أصوات إنسانية لا يمكن التعبير عنها بالحروف، وتندرج في المحاكاة الصوتية. وهذا دليل على علم غزير واطلاع دقيق بالصوت وخصائصه.

ب - مخارج الأصوات وصفاتها عند الرّازي:

وصف الرازي **مخارج الأصوات** في الجهاز النطقي متبعا علماء العرب: "كالخليل، وسيبويه، وابن جني، وابن سينا..."، الذين وصفوا مخارج الأصوات بالملاحظة المجردة حيث اختلفوا في تحديد عددها، وقد أثبت ابن سينا عدد المخارج بسبعة عشر مخرجا[4].

وقد تناول الرازي هذه المخارج بصورة شاملة وعامة، مستعملا الاصطلاحات الصوتية كما وردت عند الخليل مثل: "المدرج، المخرج، الجريان..."، وبيّن هذه المحابس المعينة باصطلاح ابن سينا، أو المخارج المخصوصة عندما أومأ إلى الفرق بين الصوت

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 35.

(2) نفسه.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 21 وص27.

(4) ينظر: ابن سينا: أسباب حدوث الحروف، ص 16 - 22.

والحرف قائلا: «وأما الحرف فيجب البحث هل هو نفس الصوت، أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له، ولا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس»[1].

ويلمح في موضع من تفسيره الكبير دون أن يقيم تمييزا دقيقا في وصفها كما فعل الخليل، وغيره فيقول: « فالهمزة من أقصى الحلق، واللام من طرف اللسان، والهاء من أقصى الحلق، فإن أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يرتقي قليلا قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الحلق[2]. وأكد الرازي على تصنيف الأصوات اللغوية، فحدوثها يؤدي بالضرورة إلى المعرفة الدقيقة بأعضاء النطق، ويفصل في هذه المخارج في نهاية الإيجاز، آخذا عن الرماني علي بن عيسى (384 هـ)، فيقول: "أن مخارج الحروف ستة عشر"[3]:

الأول: أقصى الحلق، ويخرج منه الهمزة والهاء والألف.

الثاني: وسط الحلق، مخرج العين والحاء.

الثالث: أدناه إلى الفم، وهو الغين والخاء.

الرابع: أقصى اللسان وما فوقه من الحنك، وهو القاف.

الخامس: أسفل من موضع القاف من اللسان قليلا، وممّا يليه من الحنك، الكاف.

السادس: من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك. وهو الجيم والشين والياء.

السابع: من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، وهو الضاد.

الثامن: من حافة اللسان ومن أدناها إلى منتهى طرف اللسان، ما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى، مما فُويق الضاحك والناب والرباعية والثنيّة، وهو مخرج اللام.

التاسع: من طرف اللسان، بينه وما بين فويق الثنايا، مخرج النون.

---

[1] الرازي: التفسير، ج 1، ص 22.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 107.

[3] ينظر: سيبويه: الكتاب، عبد السلام محمد هارون، ط 1، دار الجيل، بيروت 1991، ج 4، ص 573 .

العاشر: من مخرج النون، غير أنه أدخل في ظهر اللسان قليلا لانحرافه إلى اللام، مخرج الراء.

الحادي عشر: فيما بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء، والدال، والتاء.

الثاني عشر: فيما بين طرف اللسان وفويق الثنايا مخرج الزاي والسين والصاد.

الثالث عشر: فيما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظاء والذال والثاء.

الرابع عشر: من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا، مخرج القاف.

الخامس عشر: فيما بين الشفتين مخرج الباء والميم والواو.

السادس عشر: من الخياشيم مخرج النون الخفيّة أو الخفيفة».[1]

وما يلاحظ في هذا الترتيب أن الرازي لم يفصل في الحروف المتقاربة في المخرج كما فعل الخليل الذي حددها لأهميتها في معرفة خصائص تركيب الكلمة العربية، وعلاقة أصواتها ببعضها البعض، وصنف الخليل مخرج كل صوت داخل حيزه كالآتي: "العين، الحاء، الهاء، الغين، الخاء، القاف، الكاف، الجيم، الشين، الضاد، الصاد، السين، الزاي، الطاء، التاء، الدال، الظاء، الذال، الثاء، الراء، اللام، النون، الفاء، الباء، الميم، الألف، الواو، الياء والهمزة "[2]. وقد صنف الهمزة في النهاية لأنها هاوية أو هوائية (حروف العلة)، واتبع الرازي سيبويه ومن وافقه، وجعلها حلقية.

وجعل الخليل الحروف الذلقية أو الشفوية أكثر دخولا على أبنية الكلام، لأنها سهلة في المنطق. ويذهب الرازي مفصلا القول في الذلاقة، مبينا محاسن الحروف في البناء اللغوي العربي، ناقلا نصوص الخليل في: "العين والقاف، والهاء"، معتبرا إياها شرطا للفصاحة والبلاغة.[3]

أمّا **صفات الأصوات** عند الرازي فلم يفصل فيها القول إلا قليلا في معرض حديثه عن الحرف، والصوامت والصوائت، والفرق بينهما، وهو يتبع رأي سابقيه في صفات: "الجهر،

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت 1985، ص 118-119 . وينظر: الخليل الفراهيدي: معجم العين، تح: عبد الله درويش، ط 1، بغداد 1967، ج1، ص 65 .

(2) ينظر: الخليل الفراهيدي: معجم العين، ج 1، ص 65.

(3) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 120 - 121.

والهمس، الإطباق، والتفخيم..." وذلك واضح في مواضع كثيرة من تفسيره للآيات القرآنية. ومن ذلك حديثه في وصف المخرجين الضاد، والظاء: «المختار عندنا أن اشتباه الضاد والظاء لا يبطل الصلاة ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر فوجب أن يسقط التكليف بالفرق»[1]. ثم يبين المشابهة بينهما في أنهما من الحروف المجهورة الرخوة، المطبقة، وأن الظاء وإن كان مخرجه من طرف اللسان، وأطراف الثنايا العليا، ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس إلاّ أنه حصل في الضاد انبساط لأجل رخاوته، وهذا السبب يقرِّب مخرجه من مخرج الظاء. وبهذا يقيم المشابهة الشديدة بينهما، ويرى التمييز عَسِرٌ رغم اختلاف المخرجين[2].

2- الدراسة الفونولوجية للأصوات عند الرّازي:

أ- الصوامت والصوائت:

اهتم الرازي بتصنيف الأصوات باعتبار الصوائت والصوامت بشكل عام، وتعرض للفرق بينهما، وأيّهما الأسبق نطقا: فالصوائت أي الحركات الطويلة: "الألف، الواو، الياء"، وهي أصوات المد الساكنة، أو اللين أو العلة، والحركات القصيرة: "الضمة، والفتحة، والكسرة"، وهي التي لا يعترضها عضو من أعضاء النطق، فيكون الصوت ممتدا حرا[3]. ويصفها الرازي بأنها: «التي تنطلق بلا ضجيج من جوف الفم»[4]، ويسميها بالحروف المصوتة التي لا يمكن الابتداء بها، وهي من الهيئات العارضة للصوت، ويصف الحركات القصيرة بأنها: «أبعاض المصوتات، والدليل عليه أن المصوتات قابلة للزيادة والنقصان، ولا طرف في جانب النقصان إلا هذه الحركات، ولأن هذه الحركات إذا مدت حدثت المصوتات»[5]، فهو يفرق هنا بين الحركات القصيرة بمصطلح "أبعاض المصوتات"، وإذا مدّ الصوت فهو من المصوتات، وهي الحركات الطويلة.

---

[1] الرازي: التفسير الكبير، ج1 ، ص 62 - 63.

[2] نفسه.

[3] محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 17.

[4] الرازي: التفسير، ج 1، ص 35.

[5] المصدر السابق، ج 1، ص 36.

أمّا الصوامت فهي تتعلق بمخرج معين يعترض الهواء الصادر من الحنجرة حين أداء الصوت، وهي تشكل معظم أصوات العربية، ويقول عنها: « أمّا الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء، وهي لا توجد إلا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان إرساله، وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة إلى الزمان»[1]. واعتبرت آنية لأنها اعترضت الصوت وقطعته وأوقفت امتداده، واعتبرت المصوتات زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة.[2]

ويشير إلى المدة الزمنية المستغرقة عند النطق بالصامت "الآن" الذي هو آخر زمان حبس النفس الأول وإرساله، ويشبهها بالنقطة بالنسبة للخط، ونجده متأثرا بالخليل حين ربط الخط بالصوت حيث يوصل بين المبنى والمعنى، فوضع الحركات على الحروف يعطيها قالبا منطقيا، ولكل وحدة صوتية (الصوتم أو الفونيم) زمن تستغرقه لا يمكن تصوره بدونه، فالصوت الواحد يقابله حدث واحد خاص به، ولكل صوت زمن سمعي وزمن نطقي. وهذا ما تناوله سوسير، فالأصوات المتتابعة مقيسة بالزمن وهو زمن توافقي متميز بوحدة التأثير[3].

وفرّق الرازي بين الصوامت والصوائت متأثرا بابن سينا، فالصامتة هي كل الحروف سوى المصوتة، وغير قابلة للتمديد مثل: "باء، تاء، دال..."، ويعتمد في التمييز بينها على التأثير السمعي - كما هو عند دي سوسير- الذي يمكِّن من معرفة الوحدات الصوتية، وتمييز الخفة من الثقل بين صوت وآخر. ويلمح الرازي إلى هذا التمييز بين الصوامت مؤكدا على خاصيتها الزمنية قائلا: «وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات، وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات، وتسميتها بالحروف حسنة لأن الحرف هو الطرف، وهذه الحروف أطراف الأصوات ومباديها»[4].

ويتبع ابن سينا في تعريف الحرف بنصه: « حدّ الحرف أنه هيئة عارضة للصوت

---

[1] المصدر نفسه، ج 1، ص 35.

[2] نفسه.

[3] F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P. 65 - 67.

[4] الرازي: التفسير، ج 1، ص 35 .

يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة و الثقل تمييزا في المسموع»[1]. ويصف الرازي الحرف مشيرا إلى المقطع: « الحرف لا بد أن يكون إما ساكنا أو متحركا، ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه، لأنهما من صفات الأجسام، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص»[2]. يشير بالمخصوص إلى المقطع الذي ينتهي بصوت إمّا صائتا أو صامتا. كما يرجِّح سبْق الصامت على الصائت لأن الحركة الإعربية متأخرة زمنيا، والصامت لا يقبل التمديد، والحركة تقبل ذلك، فالتكلم بالحركات موقوف على التكلم بالصامت، فالحركة تحصل بعد التلفظ بالحرف[3].

ويتضح ذلك جليا في تفسيره عند تناوله للقراءات القرآنية في الإشمام والاختلاس والوقف والإمالة والروم: «فأمّا الاشمام فإنه للعين دون الأذن، لكن روم الحركة يكاد الحرف يكون به متحركا...»[4]. فمثلا: في الاختلاس يورد الآية الكريمة: **(أَنُلْزِمُكُمُوْهَا)**[5]، أجاز الفراء إسكان الميم الأولى لأن الحركات توالت فسكنت الميم. وهي أيضا مرفوعة وقبلها كسرة، والحركة التي بعدها ضمة ثقيلة لا يجيز النحويون إسكان حرف الإعراب إلا لضرورة الشعر، ويذكر أن سيبويه كان يخفف الحركة ويختلسها، وهذا هو الحق[6].

وفي الإمالة: عند تفسيره للآية: **(أَلـرَ تِلْكَ آيَاتُ اَلْكِتَابِ اَلْحَكِيمِ)**[7]. أورد قراءة نافع، وابن كثير، وعاصم "ألـر" بفتح الراء على التفخيم. وروى عن نافع، وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر: «واعلم أن كلها لغات صحيحة، ويذكر قول الواحدي: الأصل ترك الإمالة في هذه الكلمات نحو "ما" و"لا" لأن ألفاتها ليست منقلبة عن الياء، وأما من أمال فلأن هذه الألفاظ أسماء للحروف المخصوصة، فقصد بذكر الإمالة التنبيه على أنها

---

(1) نفسه. وينظر: ابن سينا: أسباب حدوث الحروف، ص 10.

(2) الرازي: التفسير، ج 1، ص 36.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 36، وص 47 - 48.

(4) ابن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006، ج 2، ص 328 .

(5) سورة هود: آية 28.

(6) ينظر: الرازي: التفسير، ج17، ص 214.

(7) سورة يونس: آية 1.

أسماء لا حروف»[1] . وعلل ابن جني الإمالة بقوله: « وإنما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت»[2] . ويرى سيبويه أن الإمالة: هي الألف تمال إذا كان بعدها حرف مكسور، مثل قولك: " عَابِد وعَالِم ومساجِد ومفاتِيح وهابِيل: «وإنما أمالوها للكسرة التي بعدها، أرادوا أن يقربوها منها كما قربوا في الإدغام الصاد من الزاي حين قالوا صدر فجعلوها بين الزاي والصاد، فقربها من الزاي والصاد التماس الخفة لأن الصاد قريبة من الدال»[3] .

ويفرق الرازي بين الصوت والحرف من خلال هذه الآراء مؤكدا على أن الحرف حالة زائدة، وهو فكرة العقلية لا عضلية [4]. أمّا الصوت، فهو عملية نطقية، وهو محسوس مسموع، فالحرف رمز كتابي ووسيلة معبرة عن صوت معين، وهذا ما أكده اللسانيون المحدثون حين فرقوا بين الفونيم والصوت: فالصوت مادي محسوس يتحدد فيزيائيا، وفيزيولوجيا – كما مرّ بنا عند الرازي - وفي هذا يقول تروبتسكوي: «إن الأصوات المحسوسة التي تبرز في اللغة ليست سوى رموز مادية للفونيمات (...) وليست هذه الأصوات هي الفونيمات في ذاتها»[5].

أما الفونيم: فهو الحرف كما هو عند العرب القدماء مقصودا به صفته النطقية لا الخطية، فهو هيئات الصوت بصفات معينة، ومنه لايسمى الصوت حرفا أو فونيما حتى تكون له صفات خاصة مميزة، والفونيم حسب ما ورد عند الرازي يناسب هذا الرأي، فالحرف أو الفونيم: هو هيئة صوتية تعرض للصوت تميزه عن صوت آخر، فلا يوجد فونيم بدون صفات تمييزية [6].

وقد اعتمد الرازي في مباحثه الصوتية على وصف النظام الفونولوجي للأصوات

---

[1] الرازي: التفسير، ص 2.

[2] ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 143.

[3] سيبويه: الكتاب، ج 4، ص 117.

[4] ينظر: تمام حسان: اللغة بين الوصفية والمعيارية، القاهرة 1979 ، ص 130.

[5] عبد الصبور شاهين: علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1984، ص 126.

[6] ينظر: طيب دبة: مبادئ اللسانيات البنيوية، ص 171 – 172.

مشيرا إلى التشكيل الصوتي الوظيفي الذي يتتبع الصفات التمييزية بين الحروف وفق نظام اللغة وقواعدها. ورغم أنه تعمّق في تحليل الفونيم، فقد وضع قواعد لتمييزه، وأورد نصا يقترب فيه من بعض القواعد: « ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر، ثم هذه على قسمين: منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود في نفس الأمر، وأن كانت زمنية بحسب الحس، مثل الحاء والخاء، فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آني الوجود في نفس الأمر، لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها طرفا واحدا زمنيا، ومنها فالظن الغالب كونها زمنية في الحقيقة كالسين والشين، فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره»[1].

ب - الظواهر الفونولوجية والتنوّعات الصوتية عند الرازي:

تتميز العربية في مقابلات أصواتها بين المهموس والمجهور حيث يؤدي ذلك إلى فونيمات مختلفة، فمعنى الكلمة يتغير بتغير الحروف رغم التقارب في النطق أو الصفة. وهذا يندرج في التنوعات الصوتية والعلاقات بين الفونيمات، فالمصوتان "الحاء والخاء" متقاربان فيما بينهما من الناحية السمعية، أو النطقية، ولا يظهران في الإطار الصوتي نفسه، ونطقهما يُظهر أنهما حرفا واحدا زمنيا، وكذا الأمر للسين والشين، فالسين أسلي، والشين للتفشي، ولا يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر دون تغيير. وهما صورتان وقعيتان لفونيمين مختلفين، وهي أصوات قادرة على تغيير الدلالات. وما ذكره الرّازي يعتبر من إحدى قواعد تربتسكوي للفونيم، فالمعنى يتغير بتغير الفونيم[2]، مثل: "ساب، شاب"، والمعنى العقلي للكلمة يتغير بتغير الصوتم.

ويورد الرازي تفسيرا دلاليا طريفا حين يتناول لفظ هو الدال على "الله"، متتبعا مخارج النطق مستنكها المعنى من وراء ذلك: « الهاء حرف حلقي، وهو أدخل الحروف الحلقية في الحلق، والواو حرف يتولد عند التقاء الشفتين، فمخرج الهاء أول مخارج الحروف، ومخرج الواو آخر مخارجها، وأيضا الهاء باطن، والواو ظاهر، فلما كان هذا

---

[1] الرازي: التفسير، ج 1، ص 35.

[2] ينظر: عبد الصبور شاهين: علم اللغة العام، ص 123 -124.

الاسم دالا على الحق سبحانه وتعالى لاجرم كان أولا آخرا ظاهرا باطنا»[1].

فالأصوات تحمل سمات صوتية خاصة تكسب الدلالة المصاحبة قوة أو ضعفا، وقد لاحظ ابن جني ما لصفة الصوت من قابلية المد والتفخيم لإفادة دلالة المدح والثناء، أو للدلالة على الوهن والضعف...[2]. وهذا ما أكده الرازي متبعا ابن جني في ظاهرة التناسب الطبيعي، وتبرز قيمة الحرف التعبيرية واضحة في تفسيره الدلالي للآيات، فصفات الأصوات لا تخلو من مناسبة طبيعية توّجه الدلالة: فالمعنى والصوت كلاهما مرتبط بالآخر ارتباطا لا يقبل التفرقة، فالتوظيف الفونولوجي ليس مجرد تحريك لجهاز النطق بل هو نتيجة عمل العقل في تأدية وظيفته - على رأي فيرث -[3].

واهتم الرازي بالجانب الدلالي في الأصوات، واشترط الوضع اللغوي لاستخلاص المناسبة بين اللفظ والمعنى، فيقول: «وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه كتسميتهم القطا بهذا الاسم (...)، وأيضا وضعوا لفظ الخضم للأكل الرطب ... ولفظ القضم لأكل اليابس...»[4]. ومن أمثلة ذلك ما نجده مبثوثا في تفسيره حين يدرج **الأصول الحسية لدلالات الألفاظ**، ومنها:

* يثبت في لفظة "الخصام" أصلها الحسي: «الخُصم: وهو ناحية الشيء وطرفه، والخُصم طرف الزاوية وطرف الأشفار، وقيل للخصمين خصمان لأن كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى، وخُصوم السحابة جوانبها»[5].

* في لفظ "المُفلِح" من الآية الكريمة: **﴿أَوْلَئِكَ عَلَى هُدَى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوْلَئِكَ هُمْ اَلْمُفْلِحُوْنَ﴾**[6]: فالمفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر، ولم تستغلق

---

(1) الرازي: شرح أسماء الله الحسنى، ص 104.

(2) ينظر: ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 157 وما بعدها.

(3) ينظر: عبد القادر عبد الجليل: علم اللسانيات الحديثة، ص 25.

(4) الرازي: التفسير، ج 1، ص 30. وابن جني: الخصائص، ج 2، ص 157 - 158.

(5) الرازي : التفسير، ج 11، ص 27- 28.

(6) سورة البقرة: آية 5.

عليه، والمُفلِج بالجيم مثله، والتركيب دال على معنى الشق والفتح[1]، وهو من باب الإبدال «الحاء، الجيم» حيث يعتمد على الصورة البدلية التي تعوض الصورة الأصلية. ويضيف الرازى مبينا مدلول اللفظ: «سمي الزارع فلاحا، ومشقوق الشفة السفلى أفلج»[2].

* وكلمة "إِفك" في قوله تعالى: **(أَنَّى يُؤْفَكُوْنَ)**[3]. من أَفِكَتْ الأرض، إذا صُرِف عنها المطر، والإِفك: الكذب لأنه صَرْف عن الحق [4].

أمّا ما ورد عند الرازي في الكلمات ذات الدلالات الصوتية بحسب مخارجها وصفاتها فهو كثير في تفسيره منه ما يأتي:

* فرّق الرازي بين "الكسوف والخسوف"حيث يقول: «استعمل الكسف في السماء والخسف في الأرض»[5]، وفي القمر خسوف، وفي الشمس كسوف لأن مخرج الخاء دون مخرج الكاف فوقه متصل به، فاستعمل وصف الأسفل للأسفل والأعلى للأعلى[6].

* ويفرق بين الخشية والخوف: «وهو أن الخشية من عظمة المخشي، وذلك لأن تركيب الحروف خ ش ي في تقاليبها يلزمه معنى معنى الهيبة (...) والخوف خشية من ضعف الخاشي، وذلك لأن تركيب (خ و ف) في تقاليبها يدل على الضعف وتفيد على الخيفة والخفية، ولولا قرب معناهما لما ورد في القرآن: **(تَضَرُّعاً وَخِيْفَةً)**[7]»[8]. ويفرّق السيوطي بينهما من حيث إنّ الخشية أعلى وأشدّ من الخوف، وأنّ الخوف يكون من ضعف الخائف، والخشية تدلّ على العظمة[9].

---

(1) ينظر: الرازي: التفسير، ج 2، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 32.

(3) سورة المائدة: آية 75.

(4) ينظر: الرازي: التفسير، ج 12، ص 52.

(5) المصدر نفسه، ج 28، ص 231.

(6) ينظر: نفسه.

(7) سورة الأنعام: آية 63.

(8) الرازي: التفسير، ج 28، ص 153.

(9) ينظر: السيوطي : معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج3 ، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة 1969، ص 202 - 206.

* أمّا لفظة "الندم" فيقول عنها: «هم دائم والنون والدال والميم في تقاليبها لا تنفك عن معنى الدوام، كما في قول القائل: أدمن الشرب ومدمن أي أقام، ومنه المدينة»[1]. ويرى الرازي أن كلمة مدينة من "مدن" بالمكان أي أقام، وليس من"دين" بمعنى ملك[2]

* و في لفظة "صلصال " قال: « الصلصال الطين اليابس الذي يصلصل، وهو غير مطبوخ، وإذا طبخ فهو فخار، قالوا: إذا توهمت في صوته مدا فهو صليل، وإذا توهمت فيه ترجيعا فهو صلصلة»[3].

* وتناول لفظ "أغنى وأقنى" كما ورد في قوله عز وجلّ: **(وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وأَقْنَى)**[4]. فجعل الإقناء فوق الإغناء، لأنه يرى أن الحروف متناسبة في الدلالة والمعنى: « لما كان مخرج القاف فوق مخرج الغين جعل الإقناء لحالة فوق الإغناء، وهو ما آتاه الله من العين واللسان (...) وفي الجملة كل ما دفع الله به الحاجة، فهو إغناء وكل ما زاد عليه فهو إقناء»[5]. وكان كثيرا ما يشير إلى التطور الدلالي لهذه الكلمات بعد شرحها، وإظهار جذرها وأصلها، ثم معناها الحسي فالمعنوي التجريدي.

ويتعمق الرازي في تحليله الفونولوجي متناولا العلاقات التركيبية، والتنوعات الفونيمية من تفخيم وترقيق، وإدغام، وإبدال، ويفسر الظواهر النغمية من نبر وتنغيم وهو بصدد البحث عن الدلالة القرآنية في الصوت في تفسير النص القرآني. وسنشير إلى بعض الظواهر الصوتية بإيجاز لأن المقام لا يتسع لذكرها جميعا مفصلة.

ومن هذه التنوعات الصوتية التي تجلت في مباحثه عند تفسيره للآيات، وتناوله للقراءات، وما احتوته من: " تفخيم وترقيق، ونبر، وتنغيم، وإدغام، وقلب، وحذف...":

* النبر Stress : عند العرب هو تحقيق نطق همزة القطع لتحقيقها أو تسهيلها[6]، وهو

(1) الرازي: التفسير، ج 28، ص 105.
(2) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 35.
(3) الرازي: التفسير، ج 19 ، ص 143.
(4) سورة النجم: آية 49.
(5) الرازي: التفسير، ج 29 ، ص 21.
(6) ينظر: حسام البهنساوي: الدراسات الصوتية عند علماء العرب، ص 129-130.

وضوح نسبي لصوت أو مقطع.[1] وهو نبر كلمة "النبر الصرفي"، ونبر جملة السياق الكلامي أو النبر الدلالي. أمّا **التنغيم** (Intonation): فيكون للدلالة على المعاني المختلفة، منه ما يرتبط بالبنية الصوتية للكلمة أي بالوحدات الصوتية، أو الكلمة الواحدة أو الجمل كأساليب الاستفهام والتعجب والاختصاص...، فهي تنوعات نغمية تستخدم بأشكال كثيرة. وهو: تغييرات موسيقية تتناوب الصوت من الصعود إلى الهبوط أو انخفاض إلى ارتفاع (...) فنغمة الاستفهام تختلف عن نغمة الإخبار»[2]. وهو كثير في النص القرآني، ويتعلق بدلالة التركيب في السياق الكلامي محددا الدلالة من الجمل. مثل قوله تعالى: **(أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ)**[3]. يرى الرّازي أن الآية تحمل في تنغيم الاستفهام دلالة الإنكار، وليس التوبيخ وتقريع النصارى.[4] ولو كانت الهمزة للتقرير لكان نفيا أي "ما قلت لهم".[5]

ويظهر النبر من خلال الأداء الصوتي للكلمات المنطوقة، ويتحقق من خلال المقاطع، فهو يرتبط بالدلالة السياقية. وهذه الظواهر تسمى فوق القطعية. وسنورد بعض حالات **نبر الهمز** والتي كانت تتعلق بنطق الهمزة – قديما – عند العرب:

* قال تعالى: **(سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ)**[6]، فسَلْ كانت في الأصل "اسأَل"، فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا، ونقلت حركتها إلى الساكن الذي قبلها، ولهذا استُغنِي عن ألف الوصل، وقد قرأ نافع وابن عامر "سَالَ سائل" على وزن قال وكال[7]. وفي قوله تعالى أورد في قراءة الآية: **(لاَ يَأْكُلُهُ إِلاَّ الخَاطِئُونَ)**[8] لفظة "الخاطيون" بإبدال الهمزة ياءا، والخاطون بحذفها، وقد طعن ابن عباس في هذه القراءة، وأجابه الرازي: « ويجوز أن يجاب عنه بأن المراد الذين يتخطون الحق

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 133. وينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 170.

(2) أحمد مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة 1991، ص 230.

(3) سورة المائدة: آية 116.

(4) ينظر: الرازي: التفسير، ج12 ، ص 111.

(5) ينظر: ابن جني: الخصائص، ج3 ، ص 269.

(6) سورة البقرة: آية 211.

(7) ينظر: الرازي: التفسير، ج 6، ص 3.

(8) سورة الحاقة: آية 37.

إلى الباطل ويتعدون حدود الله»[1]. فهو يؤكد على كل تغير في الدلالة بسبب تغير الصوت أو الحرف في الكلمة. كما نجد لفظة "هُزُءًا" قرئت "هُزُواً" بالضمتين والواو[2]. وفي حذفها نجد قراءة قوله تعالى: **(وَالْصُبْحِ إِذَا أَسْفَرَ، إِنَّهَا لإِحْدَى الْكُبَرْ)**[3]، فألف "إحدى" مقطوع، ولا تذهب في الوصل، كما يرى الواحدي، وقرأ ابن كثير "لاحدى" بحذف الهمزة. « كما يقال: "ويلُمِّه"، وليس هذا الحذف بقياس، والقياس التخففبف، وهو أن يجعل بين بين»[4].

كما تظهر الهمزة في كلمات غير مهموزة مثلا في قوله تعالى: (**يُضَاهِئُوْنَ قَوْلَ الذِيْنَ كَفَرُوْا)**[5]، "يضاهئون المضاهاة: المشابهة أو المتابعة، قرأ عاصم "يضاهئون" بالهمز وبالكسر، والباقون بغير همز وضم الهاءيقال ضاهيته وضاهأته، لغتان مثل أرجيت وأرجأت"[6].

* **التفخيم والترقيق: التفخيم:** وهو أثر صوتي يصاحب نطق بعض الأصوات وخاصة صوت "اللام والراء"[7]. وقد بيّن الرازي في تفخيم اللام في لفظة الجلالة "الله".

حيث يتنوع هذا الفونيم بين الترقيق والتفخيم حسب ما يجاوره من فونيمات مؤثرة أخرى، فيقول: «أطبق القراء ترك تغليظ اللام في لفظ الجلالة "الله" في **(الحَمْدُ لله)**[8]، لأن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل، فالكسرة توجب التسفل، واللام المفخمة حرف مستعل، والانتقال من التسفل إلى التصعد الأخير ثقيل، فاستحسنوا تفخيم اللام، وتغليظها عندما تكون مرفوعة أو منصوبة كقوله تعالى: **(اللهُ لَطِيْفٌ بِعِبَادِهِ)**[9]. **(إنَّ الله اِشْتَرَى مِنَ**

---

(1) الرازي: التفسير، ج 30، ص 103.

(2) الرازي: التفسير، ج 4، ص 108.

(3) سورة المدثر: آية 34.

(4) الرازي: التفسير، ج 30، ص 184.

(5) سورة التوبة: آية 30.

(6) ينظر: الرازي: التفسير، ج 16، ص 30.

(7) ينظر: أحمد حساني: مباحث في اللسانيات، ص 88.

(8) سورة الفاتحة: آية 1.

(9) سورة الشورى: آية 19.

اَلْمُؤْمِنِيْنَ أَنْفُسَهُمْ)[1]»[2]، وهو لفظ يستحق المبالغة في التعظيم، كما أن اللام الرقيقة تذكر بطرف اللسان، أما اللام الغليظة فتذكر بكل اللسان فوجب التفريق بينهما[3]. ثم يفرّق بين اللام الرقيقة والغليظة وينسب اللام الرقيقة إلى الغليظة كنسبة اللام إلى الطاء، والسين إلى الصاد، فالدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان، وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد بكل اللسان.[4]

وهنا نعود إلى قواعد تربتسكوي في الفونيم، فقد أثبت الرازي التبادل الصوتي الذي يحدث تغييرا صوتيا، ويميّز بين الفونيمات. فاللام الرقيقة واللام الغليظة صوتان لصورتين اختياريتين لفونيم واحد ومعناهما لم يتغير، فهذه الصور الصوتية تنتمي لفونيم واحد هو اللام، ولم يتغير المعنى العقلي للكلمة. ويضيف موضحا أن قولنا " الله " لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله: "إله"[5]. وقد أدرك الرازي كغيره ممن سبقوه أنه لولا الدلالة الذاتية للفظ في مستواه الصوتي على معناه لكان ترجيح معنى لفظة أخرى بإزاء معاني أخرى ترجيحا بلا مرجح، وهو محال.

*** الإدغـام:**

الإدغام هو تقريب صوت من صوت كما جاء عن ابن جني[6]. هو من الظواهر الصوتية يقع في الأصوات المتجاورة، إذا كانت متماثلة: أي اتفاق الحرفين في المخرج والصفة معا، أو متقاربة: أي التقارب في المخرج والصفات مثل اللام والراء [7]، حيث يختفي أحد الصوتين. وتناول الرازي الإدغام من خلال تفسيره للآي القرآني، ووقف عند لفظ "الله" في تشديد اللام فهي: لام للتعريف، واللام الأصلية، فالتقى المثلان ثم أدغم الساكن

---

[1] سورة التوبة: آية 111.

[2] الرازي: التفسير، ج 1، ص 103.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 104.

[4] ينظر: نفسه.

[5] ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

[6] ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 139.

[7] ينظر: محمد سالم محيسن: القراءات وأثرها في علوم العربية، مج 1، ص 108-109.

في المتحرك ضرورة، ويكون ذلك في كلمة واحدة أو كلمتين مثلما نجد في قوله:**(وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ)**[1]، **(مَا لَهُمْ مِنْ اَللهِ)**[2]، فالألف واللام والواو والياء إن كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين، فامتنع الإدغام، وإن كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الإدغام جائز[3].

وفي تشديد الراء من قوله: "الرّحمن الرّحيم" لأجل إدغام لام التعريف في الراء، ولا خلاف هنا بين القرّاء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام، وهي في ثلاثة عشر حرفا سواه وهي: "الصاد، الضاد، السين، الشين، الدال، الذال، الراء، الزاي، الطاء، الظاء، التاء، الثاء، النون [4]." كقوله تعالى: **(التَّائِبُوْنَ العَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ الْسَائِحُوْنَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنّاهُوْنَ عَنْ اَلْمُنْكَر)**[5]. فالعلة المجوزة لهذا الإدغام قرب المخرج، فاللام والحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه، فحَسُن الإدغام. ولا خلاف في عدم الادغام في لام التعريف فيما عدا الثلاثة عشر كما في: "العابدون، الحامدون، الآمرون بالمعروف"، كلها بالإظهار ولم يجز الإدغام لبعد مخرجها، وإذا بَعُد مخرج الحرف الأول من مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بها دفعة، فوجب تمييز كل واحد منها عن الآخر، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجهما لأنه يصعب التمييز بينهما. [6]

وفي **إدغام المثلين** يورد تفسيره الدلالي في قوله تعالى: **(وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهِ)**[7]، ويذكر رأي الواحدي: «أظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني، وهو أكثر اللغة من الإدغام»[8]. ومنه أيضا: **(وَلاَ تَيَمَّمُوْا اَلْخَبِيْثَ مِنْهُ)**[9]، "ولا تَيَمَّمُوْا" قراءة

---

[1] سورة النحل: آية 53.

[2] سورة الرعد: آية 34.

[3] ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 104.

[4] نفسه.

[5] سورة التوبة: آية 112.

[6] ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 105.

[7] سورة البقرة: آية 217.

[8] الرازي: التفسير، ج 6، ص 31.

[9] سورة البقرة: آية 267.

ابن كثير وحده بتشديد التاء، لأنه في الأصل تاءان: تاء مخاطبة، وتاء الفعل فأدغم أحدهما في الآخر، والباقون بفتح التاء المشددة، وأشار إلى ثلاثة وعشرين موضعا: « لاتفرقوا، توفاهم، تعاونوا، فتفرق بكم، تلقف، تولوا، تنازعوا، تربصون، فإن تولوا، لا تكلم، تلقونه، تبرجن، تبدل، تناصرون، تجسسوا، تنابزوا، لتعارفوا، تميز، تخيرون، تلهى، تلظى، تنزّل الملائكة»[1]. ويسترسل في شرح هذه التنوعات من الإدغام معتمدا على الآراء الكثيرة: ومنهم من عدّه إدغام غير جائزلأن المدغم يسكن ويلزمه همزة وصل للابتداء به، كما في الماضي من: "ادّارأتم، وارتبتم، واطّيرنا، وأجمعوا أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع. واختلفوا في التاء المحذوفة: فيرى سيبويه أنها الثانية، والفراء أجاز واحدة منهما[2]. ويحتكم الرازي في الإدغام والدلالة القرآنية على آراء النحاة، والقراءات، ولهجات العرب.

وفي **إدغام المتقاربين** ذكر الممكن منه معللا السبب بقرب المخارج، واتحاد الصفات مما ينم عن معرفة واسعة بالصوتيات، ويركز الرازي على الدلالة في تفسير الإدغام كما ورد عنه في قوله تعالى: **(فَلاَ جُنَاحَ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً)**[3]: «قرأ حمزة وعاصم والكسائي "يَطَوْعُ" بالياء وجزم العين، وتقديره "يتطوع" إلاّ أن التاء أدغمت في الطاء لتقاربهما، هذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء، الأحسن فيهما الاستقبال، والباقون قرأوها على وزن "تفعَّل" تطوَّع" ماضيا». [4] و"أن يَطَّوَّف"، أدغمت التاء في الطاء، كما في "المزّمل والمدّثر" :أي المتدثر والمتزمل، ويقال: طاف وأطاف بمعنى واحد[5].

وللحركة والسكون دور بالغ في توليد المعاني في بنية الكلمة حيث يؤدي تعدد وجوه النطق

---

[1] الرازي: التفسير، ج 7، ص 55. وينظر: محمد سالم محيسن: القراءات وأثرها في علوم العربية، ط 1، دار الجيل، بيروت 1998، مج1، ص 153 - 156.

[2] ينظر: الرازي: التفسير، ج 7، ص 55 - 56.

[3] سورة البقرة: آية 158.

[4] الرازي: التفسير، ج 1، ص 146.

[5] ينظر: المصدر نفسه: ج 4، ص 144.

إلى تعدد الدلالة، والأمثلة كثيرة في تفسيره، كالفرق بين النِّعمة بمعنى المنّة، والنَّعمة بالكسر والضم، وهي المنفعة[1]، والغِشاوة أي الغطاء، والغَشاوة بالكسر والفتح[2].

هذه هي أهم إسهامات الرازي بإيجاز في المستوى الصوتي: فيزيائيا، وفيزيولوجيا، كما كان عارفا بالظواهر الفونولوجية للصوت والتنوعات الصوتية التي كان ملما بها متتبعا من ورائها الدلالة القرآنية. فهو عرض لأهم مباحث الرازى اللسانية، وجهوده في المجال الصوتي حيث تفطن كغيره لتعريف الصوت فيزيائيا، واعتمد علم التشريح في وصف الجهاز النطقي مستعملا المصطلحات الصوتية الكثيرة، كالمقطع، المدرج... كما تناول الصواتم ودورها في القراءات، وفهم النص القرآني إضافة إلى ذلك أكد على دلالة الألفاظ على معانيها ومناسبتها الطبيعية.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: ج 24، ص 110. وينظر: ج 2، ص 208.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ج 2، ص 45.

المبحث الثاني

الدلالة والصرف

1 – الاشتقاق وأنواعه عند الرّازي

2 – دلالة أبنية المشتقات عند الرّازي

3 – دلالة أبنية وصيغ الأفعال

المبحث الثاني

الـدلالـة والصـرف

يعتبر علم الصرف المستوى الذي تتقاسمه كل المستويات الأخرى وقد وردت الدراسات الصرفية في الدراسات العربية قديما قسما مشتركا في مباحث النحو والمعجم والدلالة. وعلم الصرف: هو علم تعرف به أبنية الكلم وما يشتق منها: كالفعل وتصريفه، وتصريف الاسم، أوزان الأفعال، أبنية المصادر، والمشتقات بأنواعها: "اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبهة، واسما المكان والزمان، اسم الآلة، التصغير..."[1]

وندرج بعض ماجاء عند الرازي في هذا المستوى وعلاقته بالدلالة، فقد كانت له آراء واضحة ومتميزة خالف فيها النحاة خاصة في الاشتقاق، كما أدرك أن دلالة الكلمة لا تظهر إلاّ بتحقق جذرها، والكشف عن أصولها، كما أن الزيادة تؤدي إلى صيغ جديدة، وتأخذ دلالات شتى حين توظف في السياق. وهذا ما دأب عليه في تفسيره من تحليل صرفي لبنية الكلمة في عددها، ونوعها لإظهار الدلالات الصرفية، واشتقاق المفردات في النص القرآني.

1- الاشتقاق وأنواعه عند الرازي:

من المعروف أن الاشتقاق يدل على مرونة اللغة العربية وسعتها، وهو وسيلة لتوليد الألفاظ وتشقيق المعاني، فكل ثلاثة حروف تكون مادة لعدد من الكلمات تتفق في معنى أساسي، ثم يضاف معنى آخر تبعا للصيغة. كما للوزن الصرفي دور في دلالة الصيغ ففي حالة زيادة المورفيم في أول الصيغة أو في وسطها، أو أخرها، يتغير المعنى حسب هذه الزيادة، ويعطي دلالة جديدة. والاشتقاق عنده هو ما أورده عن الميداني: « الاشتقاق: أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر».[2] ويجعل له أربعة أركان هي: اسم موضوع لمعنى، شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية، وتغيير يلحق الاسم في الحرف فقط، أو الحركة فقط، أو

---

[1] ينظر: محمود عكاشة: التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، ص 61.

[2] الرازي: المحصول، تح: محمد عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، مج 1، ص 70.

فيهما معا [1].

وها هو الرازي كغيره ممن سبقه يتناول الاشتقاق في تأكيده على أصول الكلمات الاشتقاقية التي يفسرها في النص القرآني ولمعرفة الدلالة القرآنية المقصودة حسما للخلاف في معناها، كما يدرج مبحثا كاملا في الصرف ملمحا إلى التقليبات الممكنة التي صاغها الفراهيدي مؤكدا على التشكيل الرياضي حين يقول: « اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم إن الاشتقاق على نوعين: الاشتقاق الأصغر، والاشتقاق الأكبر، أمّا الاشتقاق الأصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه...».[2] فهو أخذ كلمة من أخرى مع التماثل بينهما في الحروف الأصلية وترتيبها، وهو يسمى بالاشتقاق اللفظي ومستوياته[3] هي ما سنتناوله عند الرازي: "المشتقات، الأفعال، الصفات". ويورد تعريفا آخر للاشتقاق الأصغر في نهاية الإيجاز: « وهو أن تجيء بألفاظ يجمعها أصل واحد في اللغة كقوله تعالى: **(فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ)**[4]»[5]. فروح وريحان مشتقتان من أصل واحد.

وهذا النوع أكثر ورودا في العربية وطريقة معرفته تقليب تصاريف الكلمة حتى يُرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ كلها دلالة إطراد أو حروف كَـ "ضَرْبُ" فإنه دال على مطلق الضرب فقط، أما "ضارب ومَضْروب، ويضرب واضْرب" فهي أكثر دلالة وأكثر حروفا، وضرب الماضي مساو حروفا وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في "ض ر ب" في هيئة تركيبها[6]. ويعود الفضل لابن جني في استقراء الاشتقاق حيث بين أنواعه، فالأصغر سهل

---

[1] ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 70- 71.

[2] الرازي: التفسير، ج 1، ص 23.

[3] ينظر: محمد حسن جبل: علم الاشتقاق- نظريا وتطبيقيا- ط 1، مكتبة الآداب، القاهرة 2006، ص 45.

[4] سورة الواقعة: آية 89.

[5] الرازي: نهاية الإيجاز، ص 133.

[6] ينظر: السيوطي: المزهر في علوم اللغة، ج 1، ص 364.

معتاد. ففي تفسيره الآية: **(سَبْعُ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ)**[1]. يتناول لفظ "العجف": وهو ذهاب السمن، من الفعل عجف يعجف والذكر أعجف والأنثى عجفاء، والجمع عجاف في الذكران والإناث، وليس في كلام العرب أفعل وفعلاء جمعا على وزن فعال غير أعجف عجاف، وهي شاذة حُملت على لفظ سمان وعجاف لأنهما نقيضان، وهذا من باب حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض.[2]

أما الاشتقاق الأكبر فهو صعب رعايته – كما يرى الرازي- وقد مزج ابن جني بين الحروف بتقليب التركيب الثلاثي ليصل إلى تقليبات مختلفة فيرتبط بدلالة الحرف السحرية، وقيمته التعبيرية، وتبعه الرازي في هذا قائلا: «أما الاشتقاق الأكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة وأول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلا نوعين من التقاليب مثل "من" وقلبه "نم"، ثم تليها الكلمة المركبة من ثلاثة أحرف مثل: "حمد" وتقبل ستة أنواع من التقليبات، وتليها الكلمة الرباعية "عقرب، ثعلب..." وهي تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات، ثم الكلمة الخماسية مثل "سفرجل" تقبل مائة وعشرين من التقاليب».[3]

أدرك الرازي حقيقة الاشتقاق وأنواعه - في حركة تنظيره لحقائق الظاهرة اللسانية- في توسيع الدلالة، ومدى طاقته التوليدية، فعرض صورة رياضية حسابية للاشتقاق الأكبر الذي يسميه ابن جني بالاشتقاق الكبير[4]، وأغفل الحديث عن الاشتقاق االكبير، ويعتمد عل الإبدال بين الحروف مثل: "س ل م" واستبدالها بـ "ن س م" ويسمى بالإبدال اللغوي.[5] فلم يذكره لأنه لم يفرّق بين الاشتقاق الأكبر والكبير ووضعهما تحت "الاشتقاق الأكبر" بتقليباته مثل "حمد" نصل إلى ستة تقاليب: "محد، دحم، مدح، حدم، دمح"، ويجمعها معنى مشترك . ونذكر مثالا عن ذلك في لفظ "الكتم والختم" من الآية: **(خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ**

---

[1] سورة يوسف: آية 43.

[2] ينظر: الرازي: التفسير، ج 18، ص 147.

[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 23-24.

[4] ينظر: ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 133-138.

[5] ينظر: محمد حسن جبل: علم الاشتقاق، ص 40-41.

وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ)[1]، فالختم والكتم أخوان: لأن الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه، ثم يورد ألفاظا قريبة من معنى الختم، الطبع، الرين على القلب، والوقر في الأذن، والغشاوة في البصر.[2]

وكان الرازي يتتبع ألفاظ الآية القرآنية في اشتقاقها، ففي مباحثه في أسماء الله، بيّن اختلاف المفسرين واللغويين في اشتقاق لفظة "الله"، ويقرر أنه ليس بمشتق موافقا في ذلك الخليل، وسيبويه، وأكثر الأصوليين، ويبرهن على ذلك: « ليس بمشتق البتة (...) إنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا (...)، لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فتبث أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه»[3]. والذين أجازوا اشتقاقه وضّحوا بأن الإله مشتق من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه، وهو مشتق من الوله أي ذباب العقل[4]. وفي لفظ "السرمدي" من صفات الله يقول: «واشتقاق هذا اللفظ من السرد، وهو التوالي والتعاقب»[5]. وكان يورد اشتقاق جل الألفاظ القرآنية حتى الدخيل منها الذي اعتبره عربيا، فالاسم قد يكون أعجميا فتعربه العرب فيصير عربيا حيث نجده يجعل لهذه الأسماء الدخيلة مسميات مشهورة[6]، كالمشكاة يرجح أنها من الكوة في الجدار.[7]

وفي لفظ "سلسبيل" يعطي تفسيرا طريفا لها حيث يرى أنها مادامت لم تسمع إلا في القرآن فلا يعرف لها اشتقاق، ومنه شراب سلسل وسلسال وسلسبيل: أي عذب سهل المساغ، فزيدت الباء حتى صار خماسيا، ودلت على غاية السلاسة. هذا هو رأي الرازي، ولكن الكلمة سداسية.[8]

---

(1) سورة البقرة: آية 7.

(2) ينظر: الرازي: التفسير، ج 2، ص 45.

(3) الرازي: المصدر نفسه، ج 1، ص 131-132.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 134.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 110.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج18، ص 27.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ج 23، ص 205.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج 30، ص 221-222.

2 - دلالـة أبنيـة المشتقات عند الرازي:

نتناول بعض ما جاء عند الرازي من أبنية المصادر، والمشتقات، وأبنية الأسماء، وعمد إلى استخلاص المعنى المناسب إلى نوع الكلمة في المشتقات، وبيان صيغتها، وتناول الاسم المشتق في تقسيم الأسماء، فمفهوم المشتق عند الرازي هو مفهوم الصفة: «وإما أن يكون مفهومه أنه شيء ما موصوفا بالصفة الفلانية، وهو المشتق كقولنا أسود، فإن مفهومه أنه شيء ما له سواد، أي ليس إلا أنه ذو ذلك المشتق منه، جسم ذو سواد[1]. فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة: أسماء الأعلام، وأسماء الأجناس، والأسماء المشتقة»[2].

ويفرق بين أسماء الأجناس وأسماء الصفات، ويجعل أحكاما للاسم المشتق حين يحدد العلاقة الدلالية بين الدال وهو الاسم المشتق ومدلوله وهو المشتق له: «المفهوم من "الضارب" أنه شيء ما له ضَرْبٌ، فأما أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم بدلالة الالتزام»[3] وهو لفظ دال دلالة أساسية أي مركزية، ودلالة ثانوية أي هامشية، وهو يسميها دلالة التزام: فهذا الشيء جسم أو غيره خارج عن المفهوم، وهو هنا يقترب من علماء الدلالة الحديثة حين يفرق بين الدلالتين (المعنى المركزي، والمعنى الإضافي)[4]. ويشير الرازي - في دلالة أسماء الأعلام- إلى الصفة الحقيقية: فوصف لفظ "الأحمر" حين كان وصفا معناه الاتصاف بالحمرة، وإذا جُعِل عَلَما ثم نـُكِر أصبح معناه كونه مسمى بهذا الاسم، وبهذا تصبح صفة إضافية عارضة له[5]. هو رأي لمّح إليه "جون ليونز" في أن كثيرا من الأسماء، والأعلام الإنسانية ترجع في أصلها إلى "تعبيرات واصفة محددة[6]. وعليه، فالاسم في فكر الرازي هو: اسم معنى، وصفة حقيقية، وصفة إضافية.

---

(1) الرازي المحصول، مج 1، ص 78.

(2) الرازي: التفسير، ج 1، ص 43.

(3) الرازي: المصدر نفسه، ج 1، ص 46. وينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 78.

(4) ينظر: محي الدين محسَّب: علم الدلالة، ص 127-128.

(5) الرّازي: التفسير، ج1، ص 52.

(6) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 113.

وليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه. فالاسم المشتق: «هو الذي يدل على ثبوت المشتق منه لشيء مع عدم الدلالة على زمان ذلك الثبوت».[1]

والاسم عنده هو: «كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعيَّن الذي وقع فيه ذلك المعنى»[2]. فهو يحدد المفهوم العام للاسم بالاستقلال بالمعلومية، وهو إمّا أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى، أو لا يدل، والذي لا يدل هو الاسم، فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمي[3]. وأورد ألفاظ تفيد الزمان ولكن لا تدل عليه مثل: "الاصطباح، والاغتباق، فجزؤه الزمان. ولا دلالة منها على الزمان[4].

ويعتبر الاسم أقوى دلالة من الفعل لأنه يفيد ثبوت الصفة في صاحبها، ويشبه أن يكون الاسم أعم وأشمل بينما يكون الفعل أكمل وأتمّ، يدل على التجدد والحدوث، مقيد بالأزمنة الثلاثة. والاسم له دلالة على الحقيقة دون زمانها، أما الفعل فله دلالة على الحقيقة وزمانها، وكل ما كان زمنيا فهو متغيِّر، والتغيّر مشعر بالتجدد، والاسم لا يقتضي ذلك[5]. ومن أمثلة الرازي على ذلك ما جاء في قوله تعالى: **﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾**[6]، فالغرض من الإخبار باسم الفاعل "باسط" هو الإثبات المطلق غير المشعر بالزمان، وهو إثبات البسط للكلب. والمثال الثاني يذكره مؤكدا على غرض الإخبار بزمان ذلك الثبوت، فالأولى له هو الفعل، كقوله تعالى: **﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ﴾**[7]، فإن تمام المقصود لا يحصل بمجرد كونه معطيا للرزق، بل بكونه معطيا للرزق في كلّ حين وأوان.[8]

ومن علامات الاسم أنها تكون لفظية أو معنوية: فاللفظية إمّا أن تحصل في أول الاسم

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 243. وينظر: المحصول، مج 1، ص 70 - 78.

(2) الرّازي: التفسير، ج1، ص 39.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 42.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 40.

(5) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 156.

(6) سورة الكهف: آية 18.

(7) سورة فاطر: آية 3.

(8) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 156- 157.

وهو حرف تعريف أو حرف الجرّ، أو في حشوه كياء التصغير، وحرف التكسير، أو في أخره كحرفي التثنية والجمع. وأمّا المعنوية فهي كونه موصوفا، وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا إليه ومخبِّرا عنه ومستحقا للإعراب بأصل الوضع»[1].

هذه هي العلامات البارزة للاسم خاصة به، تميزه عن قسميه الفعل والحرف وهي: الجرّ و"ال" التعريف، والإسناد إليه "مخبرا عنه"، وما يهمنا - هنا - ما يخص الجانب الصرفي من تصغير، وتثنية، وجمع. إضافة إلى وقوعه مضافا وصفة وموصوف وفاعلا ومفعولا به. وهي من خواص الأسماء، وهي العلامات المتعارف عليها. ويقسم الرازي الاسم انطلاقا من اعتبارات دلالية، وعلى أساس تصور معنى الاسم- وقد فصلنا في هذا التقسيم في الفصل الثالث - فأنواع الاسم هي: "أسماء الأعلام، أسماء الأجناس، الأسماء المشتقة"[2]. والاسم يظهر في المستوى الصرفي عند الرازي في سمات مميَّزة كالتالي:

الاسم= /+ ال التعريف + /حرف الجرّ/ + /ياء التصغير/ + /حرف تكسير/ + / تثنيه وجمع/⇐ لفظيا.

إن الرّازي يعتمد في تقسيماته للاسم على طرق المناطقة "كالجنس، النوع، المركب، الجوهر، وكان مطبقا لمقولات أرسطو على الدرس النحوي. حيث حصر عالم الأسماء في مركبات اسمية وفعلية وحرفية.

أ - دلالة المصادر:

المصدر هو أصل الاشتقاق عند الرازي كما يرى البصريون، وليس الفعل الماضي كما يرى الكوفيون[3]. فيقول موضحا: « فالوضع الأول الفعل وهو المصدر من غير زيادة، ثم إذا انضم إليه زمان تقول: ضَرَبَ أو سَيَضْرِبُ، فالمصدر قبل الماضي، وهذا هو الأصح».[4]

وجعل المصدر نوعا من المشتقات، وأحد أقسام الاسم: فالفعل من المصدر والمصدر من الاسم الأصلي، وفسر الوجه من المواجهة لأن "الوجه" أول ماوضع للعضو ثم اشتق

[1] ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 40.

[2] ينظر: المصدر نفسه: ج1، ص 43.

[3] ينظر: الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج1، دار الطلائع، القاهرة 2005، ص 206.

[4] الرازي: التفسير، ج 28، ص 209-210.

منه غيره[1]. والاصطباح والاغتباق جزؤه الزمان، فاغتبق يغتبق، أدخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق. فهذه أسماء تدل على الزمان المعيَّن، والفعل يدل على زمان خارج عن المسمى[2]. والمصدر يدل على الزمان المطلق. والفعل فرع لأنه: «اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين، فوجب كونه فرعا على المصدر»[3].

ونورد بعض الأمثلة على دلالة المصادر من تفسيره كما يلي:

- **التفعال: "التَلقاء": (وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ)**[4]، يورد شرحا للواحدي ويأخذ به: التلقاء جهة اللقاء، وهي الجهة المقابلة، وهو في الأصل مصدر استعمل ظرفا، على وزن "تَفعال" بفتح التاء مثل: تَسيار وتَرسال، وبكسرها، مثل تِمثال وتِقصار[5].

- **فُعْلاً:** مثل: "بُعدا وسُحْقا ودُمرا، ونحوها مصادر موضوعة مواضع أفعالها، وهي عند سيبويه مصادر نصبت بأفعال لا يستعمل إظهارها، ومعنى "بُعْدا": بعدوا أي هلكوا، يقال: بُعْداً وبَعْداً بفتح العين نحو رُشدا ورشَدا بفتح الشين.[6]

- **الفِعَال:** الخِصَام: قال تعالى: **(وَهُوَ أَلَدّ اَلْخِصَام)**.[7] مصدر بمعنى المخاصمة عند الخليل، كالقتال والطعان، بمعنى المقاتلة والمطاعنة، فيكون بدلالة: وهو شديد المخاصمة، فجعل الخصام ألد على سبيل المبالغة. ويورد رأي الزجاج بأنه الخصام جمع خصم، كصعاب وصعب، وضخام وضخم، والمعنى: هو أشد الخصوم خصومة، ويوافق قول المفسرين في أن معناه جدل باطل، شديد القسوة في معصية الله.[8]

كما ورد عنه في لفظ "الكتاب": « وهو مصدر كالقيام والصيام، وقيل فعال بمعنى

---

(1) الرازي: المصدر نفسه، ج 29، ص 94.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 40.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 50.

(4) سورة الأعراف: آية 47.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 14، ص 75.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج 23، ص 87.

(7) سورة البقرة: آية 204.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج 5، ص 170.

مفعول كاللباس بمعنى الملبوس». [1] وهو القرآن ويكون بمعنى المفاعلة، كالجدال والخصام أي المكاتبة في قوله تعالى: **(وَالذِيْنَ يَبْتَغُونَ الكِتَابَ مِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)** [2]، واشتقاق الكتب من كتبت الشيء إذا جمعته، وسميت الكتيبة لاجتماعها، وسمي الكتاب كذلك لاجتماع العلوم فيه[3]. ويذكر الدلالات المختلفة لهذا المصدر مع كل آية ورد فيها.

- **الفَعول**: قال تعالى: **(فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ)** [4]، القبول والتقبل متقاربان، والقبول مصدر من قبل الشيء قبولا: إذا رضيه، وبيّن الرازي المصادر الخمسة التي ذكرها سيبويه على وزن "فعول" وهي: قبول وطهور ووضوء ووقود وولوغ، والأكثر في الوقود إذا كان مصدرا الضم، ويقال قَبُولا وقُبُولا بالفتح والضم[5]. وفي التقبل يرى الرازي: « التقبل أخذ الشيء على الرضا (...) وما كان من باب التفعل فإنه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل بإظهار الفعل كالتصبر والتجلد فإنهما يفيدان الجدّ في إظهار الصبر والجلادة، فكذا هاهنا التقبل يفيد المباغة في إظهار القبول»[6]. التقبل والقبول: فالتقبل يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع، والقبول يفيد القبول على وفق الطبع، وهي حصول العناية العظيمة في تربيتها. [7]

ب - دلالة المشتقات:

كان الرازي دقيقا في في بحثه عن المشتقات للوصول إلى المعاني اللطيفة والمبتكرة، التي تحرى فيها المعنى المناسب الذي قلما وُجد عند غيره حين كان يفسر النص القرآني. فهو يرى أن اسم الفاعل يدل على ثبوت المصدر في كثير من المواضع، ورسوخه فيه، والفعل الماضي لا يدل عليه، فيقال: "فلان نفذ أمره"، و"فلان نافذ أمره"، فإنه لا يفهم من

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 13.

(2) سورة النور: آية 33.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج 2، ص 13.

(4) سورة آل عمران: آية 37.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 8، ص 25.

(6) المصدر نفسه، ج 8، ص 23. وص 25.

(7) المصدر نفسه، ج 8، ص 25.

صيغ الفعل التكرار والرسوخ ومن اسم الفاعل يفهم ذلك[1]. ومن الشواهد التي تؤكد قوة دلالة أسماء المشتقات ما يأتي:

دلالة اسم الفاعل واسم المفعول: (كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ)[2]. **"هالك"**: يدل على أن الذات ذات بالفعل، لأنه حكم بالهلاك على الشيء فدل على أن الشيء كونه شيئا قابل للهلاك، فوجب أن يكون معدوم شيئا[3]. وفي لفظ **"معجزين"** في قوله تعالى: **(وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِيْنَ)**[4]. ولم يقل لا تعجزون بصيغة الفعل الدال على المضارع، وذلك لأن النفي لا يدلّ على نفي الصلاحية[5]. فاسم الفاعل يدل على الحدث، أو التجدد والاستمرار كما يدل على الثبوت في مواطن عديدة خاصة في الصفات التي تلازم الموصوف، فالوصف بالصفة المشبهة للدلالة على الثبوت، والوصف باسم الفاعل يدل على التجدد. ففي قوله تعالى: **(هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ)**[6]، فلفظ **"أعلم"** بمعنى عالم: عالم بمن ضلّ، ويكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل، وهو يعمل عمل الفعل[7]. وهناك من يراه اسم تفضيل. ونجد في قوله تعالى: **(وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ)**[8]: فالضائق بمعنى الضيق، والفرق بينهما أن الضايق يكون بضيق عارض غير لازم: «وإن أردت الحدوث قلت: سائد وجائد»[9]، فالضيق تدل على الثبوت والاستقرار، فجاءت بمعنى ضيّق كسيّد. وهذا يندرج في التبادل في الدلالة والمعاني بين اسم الفاعل والفعل واسم التفضيل والصفة المشبهة.

ومنه ما جاء بمعنى **"فعيل"**. قال تعالى: **(وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ)**[10]، ومعنى

---

(1) ينظر: الرازي: التفسير، ج 25، ص 29.
(2) سورة القصص: آية 88.
(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج 25، ص 22.
(4) سورة العنكبوت: آية 22.
(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 25، ص 44.
(6) سورة النجم: آية 3.
(7) ينظر: الرازي: التفسير، ج 29، ص 5.
(8) سورة هود: آية 12.
(9) الرازي: التفسير، ج 17، ص 155.
(10) سورة البقرة: آية 267.

حميد، أي محمود، وحميد بمعنى حامد أي أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات[1]. والرقيب بمعنى الراقب من رقبه، كالصريم والضريب بمعنى الضارب والصارم، أو بمعنى المراقب، كالعشير والنديم، وبمعنى المرتقب كالفقير والرفيع، بمعنى المفتقر والمرتفع.[2] والبديع والمُبدِع بمعنى واحد، كأليم أي مؤلِم وحكيم أي مُحكم، وفي بديع مبالغة للعدولفيه، أنه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل، والإبداع الإنشاء[3].

ومعنى "الغيب" في قوله عزّ وجلّ: **(يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ)**[4]، بمعنى الغائب، وهو الإيمان بالأشياء الغائبة، فهو مصدر أقيم مقام اسم الفاعل، كالصوم بمعنى صائم [5]. كما يرد وزن "مستفعِل ومستفعَل" بمعنى "فاعل" ، مثل قوله تعالى: **(كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ)**[6]، أي نافرة، يقال نفر واستنفر، ودلالتها أنها استنفرت[7]. وفي قوله تعالى: **(إِلَى رَبِّكَ اَلْمُسْتَقَّر)**[8]، أي الاستقرار: أن يستقروا إلى غيره، أو بمعنى مستقرهم أي موضع قرارهم من جنة أو نار[9].

وتكون صيغة اسم المفعول بمعاني منها: بمعنى فعول في قوله تعالى: **(إِنَّ رَبِي رَحِيمٌ وَدُودٌ)**[10]، "ودود" بمعنى فعولا بمعنى ركوب وحلوب، فعباده الصالحون يحبونه ويودونه.[11] وفي صيغة "راضية أصلها مرضية، وفي ماء دافق معناه مدفوق، فيسمون المفعول باسم الفاعل.[12]

---

(1) ينظر: الرازي: التفسير، ج 7، ص 52.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 18، ص 42.

(3) ينظر: المصدر نفسه،ج 4 ، ص 23.

(4) سورة البقرة: آية 3.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 2، ص 26.

(6) سورة المدثر: آية 50.

(7) ينظر: الرازي: التفسير، ج 29، ص 186.

(8) سورة القيامة: آية 12.

(9) ينظر: الرازي: التفسير، ج 29، ص 195.

(10) سورة هود: آية 90.

(11) ينظر: الرازي: التفسير، ج 18 ص 39.

(12) ينظر: المصدر نفسه، ج 31، ص 117.

وفي قوله تعالى: **(وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّاراً)**[1] أقرّ الرازي بصيغة "فعّال" التي تدل على فعيل للمبالغة في الوصف، وهو الإفراط في الزيادة حيث يقول: «قرئ كُبَّاراً وكُبَاراً بالتخفيف والتثقيل، وهو مبالغة في الكبير، فأول المراتب الكبير، والأوسط الكُبَار بالتخفيف، والنهاية الكُبَّار بالتثقيل، ونظيره: جميل وجمَّال وجمَال، وعظيم وعظَّام وعظَام، وطويل وطوَّال وطوَال»[2]. وفي بيان لفظ "الوليّ"، فهو إمّا أن يكون على وزن "فعيل" صيغة مبالغة من الفاعل، كالعليم والقدير ويصبح معناه: الذي توالت طاعاته من غير تخلل معصية. ويكون بمعنى "مفعول" كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، ومعناه الذي يتولى الله حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، والولي هو القريب في اللغة، وتحصل الولاية بالقرب من الله تعالى بكثرة الإخلاص والطاعة.[3]

وفي الصفة المشبهة يورد الصفات مفصلة في تفسيره لدلالة أسماء الله الحسنى: فالرحمن: للمبالغة كغضبان، أما الرحيم فهو فعيل، والفعيل قد يكون بمعنى فاعل، والرحمن أكثر مبالغة من الرحيم[4]. وفي "الوهّاب" يذكر مشتقات الاسم من فعل أمر "هب"، والمضارع "يهب"، وهي الهبة أي التمليك بغير عوض، والوهاب مبالغة[5]. يقول الرازي: « اعلم أن بناء فعيل وفعول للمبالغة، كقادر وقدير، وخابر وخبير (...) وعالم وعليم، وصابر وصبير وصبور...»[6]. وبناء فعيل لا بستعمل إلا عند تأكيد الفعل، فسميع تأكيد معنى السمع[7].

هذه بعض المشتقات التي ذكرناها في هذا المقام الذي لا يتسع لأكثر من ذلك، وقد بقي الكثير مما أشار إليه الرازي متتبعا الدلالة المقصودة، متحريا للمعاني بفضل حذقه في

---

(1) سورة نوح: آية 22.

(2) الرازي: التفسير، ج 30، ص 126.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 21، ص 72.

(4) ينظر: الرازي: شرح أسماء الله الحسنى، تح :عبد الرؤف سعد، المكتبة الأزهرية، القاهرة 2000، ص 163.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 218.

(6) المصدر نفسه، ص 226.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 227.

الصرف وجلّ العلوم اللسانية، فله آراء في الأخذ بدلالة الألفاظ حين يتعلق الأمر بالاشتقاق والصرف، كالجمع والنسبة والتصغير وغيرها.

3- دلالـة أبنية وصيغ الأفـعال:

- تعريف الفعل: «إن الفعل هو اللفظ الدال على ثبوت معنى لشيء غير معيّن في زمان معيّن»[1]. والفعل شأنه الدلالة على ثبوت المصدر لشيء في زمان معيّن.[2] وللفعل دلالات كثيرة منها ما يتعلق بالأبنية من زيادة وتجريد، ومنها ما يخص دلالة الفعل على الزمان، وما يخرج فيه من بادل بين الماضي والمستقبل والحال.

ومن دلالة أبنية الأفعال على المبالغة والتكثير وزن **"فعّل وفعلل"**: يقول في "زلزل": «اعلم أن زلّ للحركة المعتادة، وزلزل للحركة الشديدة العظيمة، لما فيه من معنى التكرير»[3]. ووزن استفعل "تستكثر"، أي طالبا للكثرة، تدل على طلب العوض[4].

والفعل عنده لازم ومتعد: «فالأفعال اللازمة غنية عن المفعول»[5]، كما يقول الرّازي، وقد ينتقل الفعل من غير المتعدي إلى المتعدي مثل: خرج غير متعد، وإذا قلت: أخرج أصبح متعديا. وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي إلى غير المتعدي مثل: **"كَبَبْتُهُ فَأَكَبَّ"**. وقد تأتي لمجرد الوجدان. والمراد من الجملة السابقة، **"كَبَبْتُهُ فَأَكَبَّ نَفْسَهُ عَلَى وَجْهِهِ** فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين. وفي جملة **(أَضَلَّهُ اللهُ)**[6] والآية: **(يَضِلُ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا)**[7]. تحمل وجهين صَيَّرَهُ ضَالاً أَوْ وَجَدَهُ ضَالاً[8].

وفي الآية الكريمة: **(وَأَتِمُوا الْحَجَّ إِلَى الْعُمْرَةِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ**

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 317.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 241.

(3) الرازي: التفسير، ج 32، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ج 30، ص 272.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 55.

(6) سورة الجاثية: آية 23.

(7) سورة البقرة: آية 26.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 137-138.

الْهَدْيِ...)[1]. أورد الفعل "أحصرتم" وبيَّن أن الأفعال تجيء بمعنى التعدية نحو: "ذهب وأذهبته أنا". وبمعنى صار كذا نحو: أغد البعير إذا صار ذاغدة. وبمعنى وجدته: أحمدت الرجل، أي وجدته محمودا. والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية، فحملها على الضرورة أو على الوجدان والمعنى: "أنهم صاروا محصورين أو وُجِدُوا محصورين أي ممنوعين"[2]. وفسر الفعل "أضاء" في الآية: **(فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ)**[3] بأنه متعديا، وغير متعدي: متعدي كقولنا: أضاءت النار نفسها، وأضاءت غيرها، ومثله أظلم الشيء بنفسه أي صيّره مظلما، ويرى الرازي أنها متعدية[4].

- **دلالة زمن الفعل :** تتحقق الدلالة الزمنية في الأزمنة الثلاثة: الماضي المضارع والمستقل بالإضافة إلى دلالة الأمر، وبيّن الرازي أن الزمان متعلق بالفعل وهو الزمن الصرفي، وجعل الدلالات الزمنية المختلفة للأفعال من المشترك تفهم من السياق الكلامي - كما رأينا في الفصل السابق- فقد يأتي الماضي حاملا دلالة الحال أو الاستقبال أو الاستمرار: فالأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والإنشاء، كما في الدعاء، والمضارع في دلالته على الزمن مشترك بين الحال والاستقبال. والأمثلة كثيرة في تفسيره.

ويخرج الفعل الماضي ليدلّ على الحال أو الاستقبال، ومنه الآية الكريمة: **(وَقُضِيَ الأَمْرُ)**[5]، فمعناه يقضي الأمر، والتقدير: "إلى أن يأتيهم الله ويقضي الأمر، وضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخاصة في أمور الآخرة، والمراد التنبيه على قرب أمر الآخرة، والمبالغة في تأكيد وقوعه وكأنه قد وقع وحصل[6]. وفي الآية الكريمة: **(أَتَى أَمْرُ اَللهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوْهُ)**[7]، فصرف الفعل "أتى" من دلالته على المضي إلى المستقبل،

---

(1) سورة البقرة: آية 196.

(2) الرازي: التفسير، ج 1، ص 146.

(3) سورة البقرة: آية 17.

(4) ينظر: الرازي: التفسير، ج 1 ، ص 69.

(5) سورة البقرة: آية 210.

(6) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 5، ص 217.

(7) سورة النحل: آية 1.

والقرينة لغوية سياقية هي "فلا تستعجلوه، فجاء الفعل بصيغة الماضي لتحقق وقوع الأمر وقربه حيث قال: «أنه وإن لم يأت ذلك الأمر إلا أنه كان واجب الوقوع والشيء إذا كان بهذه الحالة والصفة، فإنه يقال في الكلام المعتاد أنه قد أتى ووقع إجراء لما يجب وقوعه بعد ذلك مجرى الواقع يقال لمن طلب الإغاثة وقرب حصولها: قد جاءك الغوث فلا تجزع»[1].

وفي المضارع عند تفسيره للجملة "أعوذ بالله" يقول: «أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع وهو يصلح للحال والاستقبال، والحق أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال، وإنما يختص به حرف السين وسوف يعلل بوقوع الاشتراك للفعل" أعوذ" بين الحاضر والمستقبل بأنه يدلّ على أن العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال و"أعوذ" حكاية في النفس[2]. وفسّر الآية: **﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اَللهِ﴾**[3]، فالمراد الماضي والقرينة تدلّ على ذلك. كما يومئ إلى أسماء الأفعال بأنها ألفاظ دالة على الزمان المعين، وفي اسم الفاعل الذي يدل على الزمان المعين. ويتناول إما الحال وإما الاستقبال ولا يتناول الماضي حسب رأي بعضهم: «إنْ كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل، وإن كان بمعنى الحال فإنه يعمل عمل الفعل»[4]. أما دلالة الأمر فسنتناولها في موضع لاحق، كما سنشير إلى دلالة الحرف وهو القسيم الثالث للكلمة في المبحث الآتي.

لقد اتفق الرازي مع النحاة على أن بناء **"فَعَلَ"** يدل على الحدث الذي وقع في الزمن الماضي، فمثلا صيغة **"فعل"** لا تدل إلا على صدور الفعل عن شيء ما[5]. وبناء **"يَفْعَلُ"** يدل على الحدث في الحال والاستقبال مع إضافة السين وسوف، وبناء **"افعل"** يدل على طلب الفعل في المستقبل وهذا ما بيَّنه ابن جني وابن مالك[6]. وذلك نجده مبثوثا في تفسيره الكبير، ونهاية الإيجاز، والمحصول.

---

(1) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 19، ص 174.

(2) ينظر: الرّازي: المصدر نفسه، ج 1، ص 10-11.

(3) سورة البقرة: آية 91.

(4) الرازي: التفسير، ج 1، ص 38.

(5) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 174.

(6) ينظر: عبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة، ج 1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1987، ص 36-37.

المبحث الثالث

الدلالة والنحو

1 – مفهوم الجملة عند الرّازي

2 – التركيب الإسنادي والخبري في الجملة

أ – التركيب الإسنادي في الجملة الفعلية

ب – التركيب الإسنادي في الجملة الاسمية

3 – الإعراب ودلالة العلامة الإعرابية

المبحث الثالث

الدلالـة والنحـو

تتضح رؤية الرازي اللسانية من خلال تفكيره الفلسفي أنّ كل وحدة لغوية ما هي إلا مركب من وحدات أبسط منها: فالجملة مركّب من مجموع كلمات، والكلمة مركبة من مجموع الحروف، وبهذا المفهوم اتخذ عنده البحث الدلالي خطا صاعدا من دلالة الصوت إلى دلالة الكلمة، فدلالة التركيب التي كان يتوخى من ورائها المعنى المقصود حين فسّر النص القرآني، كما انطلق من الجملة وتركيبها النحوي ناظرا إلى التركيب السياقي لمعرفة الدلالات الشرعية، ومراد الشارع. وقد اعتمد الرازي النحو بمفهومه الواسع الذي هو قانون تأليف الكلام وليس دراسة أحوال أواخر الكلمات، واشتملت مباحث الرازي على كثير من المسائل النحوية التركيبية في كتبه خاصة التفسير.

واعتبر الرازي الكلمة "وحدة لغوية" أفاض فيها في مباحثه الأصولية والفلسفية، كما وضع لها حدودا معارضا بعض النحاة واللغويين، وارتكز في ذلك على الجانب الدلالي في تحديدها، وقد أفضنا الحديث عن الكلام في الفصل السابق من نواحي عديدة، وسنخص الحديث هنا عن الكلمة والكلام في مستواها النحوي الوظيفي، وعلاقة ذلك بأنواع الكلم وأنواع الجملة والإسناد.

1- مفهوم الجملة عند الرازي:

لم يفرّق الرّازي بين الكلام والكلمة متبعا الأصوليين، وينتقد سيبويه وابن جني رغم اعتماده على الكثير من آرائهم. وعرّف الكلمة بقوله: «هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى»[(1)]، وجعل لهذا التعريف قيودا وشروطا: الأول كونه لفظا، والثاني مفردا، والثالث دالا، وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح[(2)]. وكما سبق فدلالات الألفاظ وصفية لا ذاتية. وبهذا يناقض الزمخشري في قوله: «الكلمة هي اللفظة

---

(1) الرّازي: التفسير الكبير، ج1، ص 29.

(2) ينظر: نفسه.

الدالة على معنى مفرد بالوضع»[1]. فهو يقيم المغالطة في هذا التعريف على أساس أن صيغة الماضي كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع. ويفسِّر القول بأن الكلمة تدل على حدث وزمان، وهو يتبع في ذلك أرسطو فالكلمة -هنا- بمعنى الفعل[2]، وينطبق الأمر على أسماء الأفعال: "مَهْ، صَهْ"، ويذكر سبب الغلط في أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ، فغلط وجعله صفة للمعنى[3]. وحرص الزمخشري على التركيب والفائدة.

وفي هذا المقام يعتمد الرّازي على معيارية الإفادة في ضرورة وجود قواعد ضابطة تجعل الكلام مفيدا، كما يسوق قول الزمخشري: «هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتى إلا في اسمين كقولك: "زيد أخوك"، وبَشِّر صاحبك، أو فعل اسم نحو قولك: ضرب زيد وانطلق بكر. وتسمى الجملة»[4]. ويشترط هنا عنصر التركيب والإفادة ليتحقق الكلام، فإذا حصل التركيب ولم تقع الإفادة لم يسميه كلاما ولا جملة.

ويعرض الرّازي اشتقاق المتوالية الصوتية "ك ل م" نقلا عن ابن جني، ويعرّف الكلام بقوله: «ما كان من الألفاظ قائما برأسه مستقلا بمعناه»[5]. فالكلام هو الجمل، مثل: "زيد أخوك وقام محمد"، وكل لفظ استقل بنفسه فهو كلام. نلمح استخدام الكلام بمفهوم الجملة عنده، وقد فرَّق سيبويه بين الكلام والقول تمثيلا: "زيد منطلق" وهو يعتبر الكلام مصدرا خاصا بالجمل وهو جنس لها، أما الكلم فهو جمع كلمة[6]. فالنحاة يجزمون بأن الكلمة هي اللفظ المفرد، والكلام هو الجملة المفيدة. ومن النحاة من فرق بينهما على أساس أن الكلام أخص من الجملة، وأن الجملة ما تضمنت الإسناد الأصلي.

وبيّن التأليف في الجملة بقوله في المؤلف: « والمؤلف أن يحصل لكل واحد من

---

(1) الزمخشري: المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1323 هـ، ص 6.

(2) ينظر: كيس فريستيغ: الفكر اللغوي بين اليونان والعرب، ترجمة محي الدين محسب، دار القبس، المنيا 2001، ص 129-130.

(3) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 20.

(4) الزمخشري: المفصل، ص 6.

(5) ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 17.

(6) ينظر: نفسه.

جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات، وهو قولنا: "العالم حادث، والسماء كرة، وزيد منطلق" وهذا نسميه بالمؤلف»[1].

وهو يبيِّن في رؤيته اللسانية القيمة الدلالية التي تكتسبها الألفاظ ضمن الكلام، فيتعلق الأمر بالبنى الداخلية للتركيب بتشاجر العناصر الصوتية والمورفيمات التي لابد أن تمتلك أبعادا دلالية متباينة لتقوم بوظيفة معينة قواعديا، وهذا ما أشار إليه دو سوسير في أنّ القيمة اللغوية للكلمة تكمن في صلتها ببقية الكلمات الأخرى باعتبار السياق الكلامي[2]. وسيتضح مفهوم الجملة عند الرازي أكثر في دلالة التركيب.

2- التركيب الإسنادي والخبري في الجملة:

يشمل التركيب الإسنادي على نوعين من الجمل: الجملة الاسمية والجملة الفعلية، وهو التقسيم الذي أقرّه الرازي: «علاقة الإسناد وهي إما جملة اسمية أو فعلية»[3]. وقد اهتم النحاة بالتركيب الإسنادي الذي يقوم على أساس العلاقة الذهنية بين مسند ومسند إليه، ولفظ الإسناد أعم من الإخبار، لأن الإخبار يحتمل الصدق والكذب ولم ينطبق على ما احتملهما، والإسناد يقوم على ما احتملهما، وهو الخبر على ما احتملهما، كالاستفهام والأمر والنهي[4].

ويستخدم الرازي مصطلح التركيب بدلالات مختلفة، فهو تارة بمعنى بنية الكلمة: «الكلمة المركبة من حرفين»[5]، وتارة أخرى للدلالة على تركيب الجملة: « فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون إطلاقا لاسم الجزء على الكل»[6]. ويشير إلى الجملة المركبة: فهي إما مركبة تركيبا أوليا وهي الجملة الاسمية والفعلية. وأما المركبة تركيبا ثانويا، فهي الجملة الشرطية: "إنْ كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ"[7]. فالجملة مقسّمة

---

(1) الرازي: التفسير،ج 1، ص 29.

(2) F. De Saussure : Cours de linguistique générale, P 37.

(3) الرازي: التفسير، ج 1، ص 45.

(4) ينظر: صالح بلعيد: التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القادر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994، ص 102.

(5) الرازي: التفسير، ج 1، ص 29.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 24.

(7) ينظر: المصدر السابق، ج1، ص 43.

على أساس المركب والبسيط حيث يراها جملة واحدة بينهما حرف[1]، فهي مكونة من جملتين الأولى "النهار موجود"، ثم حرف الشرط وهو حرف الجزاء، فتربط إحدهما بالأخرى وتصير كالجملة الواحدة تشتمل على ركنين أساسيين: مسند ومسند إليه. وجعل هذا التركيب جملة مستقلة بخصوصية تركيبية معيّنة، فترد الجملة في صورة جملة متلازمة دلاليا. ولم يجعله قسيما ثالثا للجملتين كما فعل الغزالي والزمخشري وغيرهما. وعدّها ابن هشام جملة فعلية[2].

ونجد النموذج الصوري للتركيب الإسنادي عنده يتفرع إلى أقسام منها ثلاثة حدّدها بقوله: «التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة: الاسم مع الاسم، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر، والاسم مع الفعل، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق، وأما الثالث -وهو الحرف- فقيل إنه يفيد في صورتين...»[3]، فهو يعرض للأقسام الثلاثة: وهي الاسم والفعل والحرف، ويفرع منها الجملة من منظوره نحوي. يقول الرازي: «الكلمة إمّا أن يَصحّ الإخبار عنها وبها، وهي الاسم وإمّا أن لا يصح الإخبار عنها ولكن يصحّ الإخبار بها وهي الفعل، وإمّا أن لا يصح الإخبار عنها ولا بها وهو الحرف»[4]. ويُعَبِّر الرّازي بالإخبار قصدا لعنصر الإفادة. معتمدا هذا المعيار الذي يجعل الكلام مفيدا، انطلاقا من التراكيب الاسنادية حيث يقول: «واعلم أن هذا التقسيم مبني على أن الحرف والفعل لا يصح الإخبار عنهما وعلى أن الاسم يصح الإخبار عنه»[5].

فهو يقيم علاقة المسند بالمسند إليه في إثبات المخبر والمخبر عنه، وعلاقة المسند بناقل الإسناد بإثبات الخبر من المخبر عنه، وهذا ما بيَّنه عبد القاهر في عملية الإبلاغ، كما أن معظم الدراسات الحديثة تركز على الباث أو ما يسمى بالمخبر. ويستعمل الرّازي لفظ الإخبار الذي يحتمل الصدق والكذب، ويركز على التركيب الإسنادي والإخباري مؤكدا

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، تح مازن المبارك وآخرون، مؤسسة الصادق، ج 2، ص 492.

(3) الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 42.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 37-38.

(5) نفسه.

على الوظائف التركيبية والدلالية مستلهما من الجرجاني حقيقة الربط بين البنية الشكلية، وبين مقتضيات السياق الكلامي - وهنا يظهر البعد التداولي وهو ما سنلمسه في الجانب البلاغي- بتقاطع علاقتين: علاقة ذهنية في ترتيب عناصر العملية الإسنادية بحسن التأليف بين طرفي الإسناد، وعلاقة منطقية في محمول عملية الإسناد، والفائدة شرط في عملية الإبلاغ[1]. حيث ترتبط الدلالة التركيبية بمفهوم الفائدة، وتتحقق بائتلاف الكلام وضمّ بعضه إلى بعض.

أ. الجملة الفعلية:

ففي إسناد الجملة الفعلية لا يصحُّ الإخبار في إسناد الفعل مع الفعل، لأن الفعل دائما مسند إلى مسند إليه، فصيغة الفعل تستوجب ذكر اسم مرفوع بعده، مثل: "ضرب قتل"، يمتنع التلفظ بالفعل عند الإسناد إلى الفاعل. أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل، لأن «الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج إلى الفاعل، والغني سابق بالرتبة على المحتاج»[2]. فالفعل لا يستقل بالدلالة من دون فاعله.

وعرض الرازي للإسناد في جملة الفعل والفاعل وعلاقته بالخبر، فالفاعل هو ما أسند إليه الفعل وعلامته الإعرابية الرفع، فهو المخبر عنه بالفعل، ويعقد مسألة في دلالة الفعل على الفاعل المبهم، "فضرب" يدل على صدور الضرب عن شيء ما، غير أن ذلك الشيء غير مذكور على التعيين، أَوْضَح ذلك بقوله: «"ضَرَبَ" ما وضع لإسناد الضرب إلى زيد بعينه أو عمرو بعينه. فهي صيغة غير موضوعة لإسناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر بل وضعت لإسناده إلى شيء معين يذكره القائل وقبل ذكره لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والكذب...»[3]. فصيغة "ضَرَبَ" تحتاج إلى فاعل ليتم الإخبار، وهذا تأكيد على عملية إسناد الفعل إلى الفاعل لأن الجملة الفعلية تبدأ بالفعل وهو الركن الأول، والفاعل وهو الركن الثاني.

---

(1) ينظر: صالح بلعيد: التراكيب النحوية، ص 99.

(2) الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 111.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 38.

ويكشف عن سرِّ ارتفاع الفاعل وانتصاب المفعول به، في أن الفاعل واحد والمفعول أشياء كثيرة، مقارنا بينهما ومبرهنا: «لأن الفعل قد يتعدى إلى مفعول واحد ومفعولين وإلى ثلاثة، ثم يتعدى أيضا إلى مفعول له وإلى الظرفين وإلى المصدر والحال. فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات (النصب) ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات (الرفع)...»[1]. ولذلك الفاعل متقدم على المفعول به لأن الفعل لا يستغني عن الأول وقد يستغني عن الثاني. ويتناول هذه المراتب من الناحية الكلامية بمراتب الموجودات: مؤثر لا يتأثر، وهو الفاعل، متأثر لا يتأثر، وهو المفعول، يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار، وهو المضاف إليه[2]. والمتعدي منه ما يتعدى بنفسه: "كضربت" زيدا، ومنه ما يتعدى إلى المفعول المطلق الحقيقي مثل: "فعل زيد القيام" فالقيام مفعول في نفسه، وليس مفعول به. ويدرج مثالا آخر: "خلق الله العالم" فالفعل خلق يدل على ثبوت الخلق لله تعالى أو لا يدل، فإن لم يدل بطل كونه يفيد ثبوت المصدر لشيء، وقولنا: "عَدِمَ الشيء وفَنِيَ" يقتضي حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية وهذا محال لأنها نفي محض. فمحال أن يكون المعنى منه: "أنه فعل الخلق به" ويفصل المعنى ليثبت قدم العالم أو حدوثه، فاستناد الفعل يكون بطريق الوقوع أو الاتصاف[3].

- التقديم والتأخير في الجملة الفعلية:

يتقدم الفعل على الفاعل وجوبا إثباتا أو نفيا، فإذا تقدم الفاعل على الفعل أصبحت الجملة اسمية. "ضرب زيد" "زيد ضرب"[4]. والفرق بين الإثبات بالاسم والإثبات بالفعل أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى من غير أن يقتضي تجدُّده شيئا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء[5]. وهذا ما أكده الرّازي في تمييزه بين الخبر في الجملة الاسمية، والخبر في الجملة الفعلية. ويقرّ هذا الفرق

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 53.

(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 36.

(4) ينظر: الرّازي: نهاية الإيجاز، ص 152 - 153.

(5) ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 174.

في نهاية الإيجاز بقوله: «"انطلق زيد" أفاد ثبوت الانطلاق في زمان معين لزيد. وكل ما كان زمانيا فهو متغير، والتغير مشعر بالتجدد. فإذاً الإخبار بالفعل يفيد، وراء أصل الثبوت، كون الثابت في التجدد، والاسم لا يقتضي ذلك»[1]. و"ضرب زيدٌ عمرًا" معناه: أثبت زيدٌ الضرب لعمرو، والإثبات يكون للمفعول الحقيقي زيد.[2]

وقد اهتم الرّازي بأنماط التقديم والتأخير وهي من معاني النحو المتصلة بعلم المعاني كما بينه في كتابه الإيجاز وفي تفسيره الآية القرآنية لاستكشاف البنية العميقة للجملة الفعلية. ويشير إلى مثال: "ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْدًا". مستدلا ببيت النابغة:

جَزَى رَبَّهُ عُدَيٌّ بْنُ حَاتِمٍ ❋ جَزَاءَ الْكِلاَبِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلْ

"الهاء" عائدة إلى مذكور متقدم، وخالف ابن جني النحاة ذلك كون الهاء "ربّه" عائدة على "عديّ"، ويقرر الرّازي أن الفعل من حيث أنه فعل كان غنيا عن المفعول، ولكن الفعل المتعدي لا يستغني عنه، لأن «الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل، والفعل مفتقر إليهما. والمؤثر أشرف من القابل، ولهذا تقدم الفاعل على المفعول به. كما يجوز تقديم المفعول على الفاعل وهنا وقع الإضمار قبل الذكر صورة ومعنى»[3]. ويقصد بالافتقار الافتقار الدلالي، فمثلا صيغة "ضَرَبَ" تستلزم وجود "الضارب" و"المضروب"[4]. وفي المثال: "جَزَى رَبَّهُ عُدَيٌّ، ضَرَبَ غُلاَمَهُ زَيْدٌ": في المثال الأول تقدَّم المفعول به غلامَه على الفاعل "زيدٌ" في الصورة لا في المعنى فهو متقدم في اللفظ متأخر في المعنى.

ويبسط الرّازي القول عن التقديم والتأخير حين يفسِّر سورة الفاتحة في تركيب الآية: **(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)**[5]. فالتقديم أولى لذا تأخَّر الفعل، والمقصود لاَ نعبد إلا إياك، ولا نستعين إلا بك، « فتقدم الفاعل وتأخر الفعل لأنه يدل على الاقتصار أو تقديم شيء مخصوص، ويعلل ذلك بطريقة المتكلمين: إذا قلت إياك أو لا نعبد وثانيا كان المقصود

---

[1] الرّازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 156.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص 153.

[3] الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 56.

[4] ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 149 .

[5] سورة الفاتحة: آية 5.

والمعبود هو الله فكان أبلغ في التوحيد وكذلك لأن القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود عن المحدث الممكن»[1]. كما يرى أن المتعدي في جميع مفعولاته جبر واحد، ويختلف المعنى بوجود المفعول أو عدمه: فدلالة ضربتُ تختلف عن دلالة ضربت زيداً، ويعدد الأمثلة ويضمنها الدلالات المتباينة بزيادة كلمة ليصير المعنى غير الذي كان عليه[2].

إنَّ العناصر التي تكوِّن سياق الفعل تتجلى في علاقتي الفاعلية والمفعولية وهي الثنائية التي تتجاذب الفعل في سلسلة الكلام المنطوق. والعلاقة بين الفعل وعناصره هي علاقة انتقائية قائمة على الفرز الاستبدالي لفئات الكلم. وهنا تتجلى أهمية تفريع الفعل إلى سمات انتقائية[3]. وقد تنبَّه العرب في دراساتهم اللغوية إلى أن الفاعل نوعان: فاعل نحوي (شكلي) وفاعل دلالي: فالنحوي هو ما أسند إليه الفعل إسنادا نظريا، والدلالي هو الذي يحقق الفعل في الواقع اللغوي وهو الفاعل الحقيقي. كما ميَّزت الدراسة التوليدية التحويلية بين الفاعل النحوي والدلالي، فالأول يختص بالبنية السطحية، والثاني بالبنية العميقة التي تعدُّ قاعدة التفسير الدلالي للجملة[4].

وقد يكون الفاعل مظهرا أو مضمرا بارزا مثل "ضرب وضربنا"، مضمرا مستكنا أي ضمير مستتر مثل: زيد ضرب، فالضمير في الفعل، ومثله: "إِذَا كَانَ غَدًا فَأْتِنِي". المضمر هنا: "إِذَا كَانَ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ غَدًا" كما يضمر في الجملة: مَنْ فَعَلَ؟ فتقول: زيد والتقدير "فَعَلَ زيد"[5].

كما يرصد الرّازي في مباحثه جملة إسناد الفعل إلى الفاعل فيقول في لفظه: «"أعوذ" تقتضي إسناد الفعل إلى الفاعل، فواجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل...»[6]. ويضرب مثلا: "مَاتَ زيد"، فمات فعل، وزيد فاعل، والمراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على المصدر

---

(1) الرازي: التفسير، ج 1، ص 246.

(2) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 154 - 155.

(3) ينظر: أحمد الحساني: المكون الدلالي للفعل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993، ص 133.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 142-143.

(5) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 57.

(6) المصدر السابق، ج 1، ص 55.

له فذاك هو الفاعل، ثم يحدد التفريع الدلالي للفعل فيقول: «ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بإيجاده واختياره ويمثل بالفعل "قام" ولا باختياره ويمثل بالفعل مات»[1].

ومن ثم فالفعل "قام" ينتقي في سياقه المألوف في البيئة اللغوية العربية المتجانسة فاعلا وهو يقتضي الإرادة والوعي أثناء تحقيقه في الواقع اللّغوي[2]، فينتقي فاعلا ينتمي إلى سمة + إنسان. والفعل مات ينتقي في سياقه زيد + فاعل/إنسان. وحدَّد أنماط صيغة الفعل التي يتصل بها ضمير المسند إليه البارز والمستتر مؤكدا ارتباط الفعل بالفاعل الذي هو جزء من الجملة في الأنماط الآتية: "ضربت، ضربك، الزيدان قاما، زيد ضرب، ضرب". فعملية التنازع تقرر وظائف دلالية مختلفة نتيجة المعنى، وهو ما يقابل التحويل الذي يُفرِّع الجمل إلى صيغ متعددة للوصول إلى البنية العميقة.

وكان الرازي ممن أشار إلى ظاهرة التضمين في الجملة الفعلية، وهو أن يقع فعل لازم في حقل دلالي مع فعل متعد آخر يقول ابن جني: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان إحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر»[3]. وأكد على هذه الظاهرة الدلالية في تفسيره للآيات القرآنية، ففسّر قوله تعالى: **(وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيْشَتُهَا)**[4]. فقد نصب الفعل "بطر" المفعول بحذف الجار واتصال الفعل كما في قوله تعالى: **(وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ)**[5]. أو بتقدير حذف الزمان المضاف، وأصله: "بطرت أيام معيشتها، وإمّا تضمين معنى كفرت"[6].

وفي الإخبار بصيغة الماضي يحدد الدلالة المقصودة كما جاء في الآية: **(إِنَّ الذِّينَ**

---

(1) نفسه. وينظر: نهاية الإيجاز، ص 152.

(2) ينظر: أحمد الحساني: المكون الدلالي للفعل، ص 142-143.

(3) ابن جني: الخصائص، ج 1، ص 308.

(4) سورة القصص: آية 58.

(5) سورة الأعراف: آية 155.

(6) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 25، ص 5.

كَفَرُوا سَوَاء عَلَيْهِمْ...)[1]، أخبر الله عن كفرهم بصيغة الماضي، « والإخبار عن الشيء بهذه الصيغة يقتضي كون المخبر متقدما على ذلك الإخبار»[2]. ويعني أن تقديم ذكر المحدث عنه (المُخْبِر) بالفعل يفيد تأكيد الخبر. والفعل عند الرّازي إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا بكونه دليلا على المعنى، وإن كان الثاني أخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة[3]، وهذه استفسارات صعبة، لأنه يلج إلى ميدان دلالات الفعل، ووضع الفعل ليدل على معنى خاص بالفهم أو معنى في نفسه مقترن بالزمن: «أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه»[4].

فالفارق بين الاسم والفعل، (الجملة الاسمية والفعلية) هو عامل الزمن. وقد وقفنا سابقا على الزمن في الفعل الذي فسّره الرازي انطلاقا من السياقات والتراكيب الدلالية لصيغ الأفعال حيث ربط بين دلالة صيغة الماضي على المستقبل وسماها لزوم الحصول في المستقبل كمابينا في الفعل "أتى"[5]. كما ألمح إلى أن اجتماع لفظي الماضي والمستقبل يدل إلى الاستمرار، مثاله: «"فلان يحسن إلى الناس" يفيد كون ذلك عادة له»[6].

ب. الجملة الاسمية:

وفي إخبار الاسم مع الاسم قد يكون التركيب اسناديا أو غير إسنادي مثل: "جدار سماء" فهذا غير إسنادي لوجود اسمين[7]. والاسم سابق على الفعل من حيث الوضع فالتركيب الاسنادي في الجملة الاسمية: تركيب الاسم مع الاسم مفيد، وهو جملة المبتدأ والخبر، ويعرّف سيبويه المبتدأ: «كل اسم ابتدأ ليبني عليه الكلام وعلامته الإعرابية

(1) سورة البقرة: آية 6.

(2) الرّازي: التفسير الكبير، ج2، ص 38.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 34.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 36.

(5) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 216.

(6) الرازي: التفسير، ج 9 ، ص 172.

(7) المصدر السابق، ج 1، ص 33.

الرفع»[1]. المبتدأ اسم مرفوع وهو المسند إليه، ويرد اسما صريحا "كزيد منطلق"، أو مصدرا مؤولا. يقول الجرجاني: «المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أولا ولا كان الخبر خبرا لأنه مذكور بعد المبتدأ بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسند إليه ومثبت له والخبر خبرا لأنه مسند ومثبت به المعنى»[2]. مثل زيد منطلق، فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه فزيد مثبت له ومنطلق مثبت به[3].

ويتتبّع الرّازي خطى الجرجاني في هذا التعريف خاصة ونحن نعلم أنه لخَّص كتاب الدلائل والأسرار، وأنشأ بابا في المبتدأ والخبر في كتاب نهاية الإيجاز. فذكر في تفسيره: "المبتدأ والخبر، اسم كان، اسم ما ولا المشبهتين بليس، وخبر أن ولا النافية للجنس"، وبيَّن أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه فاعلا ولا على خصوص كونه خبرا[4].

والخبر كما بيّن الجرجاني، كان خبرا لأنه مسند وهو الخبر القياسي الذي يكمل المبتدأ، ويكون نكرة مشتقة. كما يكون مفرد أو جملة أو شبه جملة. يقول الرّازي في هذا المقام: «زيد في الدار، فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا، إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار أو في المسجد، فأضيفت هذه الظرفية إلى الدار لتتميز عن سائر أنواعها»[5]. وقد أبطل التقدير: زيد (استقر أو مستقر) في الدار لأن معناه حصل في الاستقرار "وهو يريد أن يفيد حصولا آخر": أنه حصل في حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال[6]. وقد أثبت أن هذه الجملة كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر، وبهذا قد خالف جمهور النحاة، فزيد مبتدأ، والظرفية "في الدار". والخبر من حيث الترتيب يأتي في المرتبة الثانية بعد المبتدأ تبعا للمقامات التي ترتبط بها الجملة.

---

(1) سيبويه: الكتاب، ج 1، ص 278.

(2) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 186.

(3) ينظر: نفسه.

(4) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 53-54.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 39.

(6) السابق.

فالجملة الظرفية ترد في جملة متلازمة دلاليا.

أما الثالث فهو الاسم مع الحرف ويتمظهر في صورة النداء: "يا زيد" بتقدير: "أنادي زيد"، لكون "أنادي" إخبار عن النداء والإخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه، والتركيبة الأولى: "أنادي زيد" مغايرة للثانية "يا زيد"، الأولى كلام محتمل الصدق والكذب والثانية لا يحتملهما[1]. وقد سبقه الجرجاني في ذلك، فهي عنده كلام مفيد. ويركز عنايته على المنظور الدلالي، فجملة النداء هي جملة قائمة على البنية السطحية والبنية المضمرة تتكون من إسناد تام في تركيب خبري: "أنادي" لأن الاعتبار الدلالي يتعلق بعملية الإخبار. وفي نفس الوقت في تركيب إنشائي هو أسلوب النداء. وهذا الرأي يعود إلى القائلين بإرجاع المعاني الإنشائية إلى معنى الخبر، فالعلاقة الإسنادية لا تتمثل إلا في صورة الخبر حسب رأيهم.

حاول الرّازي من البدء أن يصل بين مستوى البنية النحوية التي تتحَدَّد بوجود الإخبار كما يسميه أي الإسناد بين المسند والمسند إليه، ومستوى البنية الإبلاغية التي تتحدد بوجود الفائدة وعلاقة الإسناد والقصد، فيقول: «إذا أخبرنا عن ضرب يضرب ضربا أضرب..." بأنها أفعال، فالمخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا، والمخبر عنه إن كان اسما فالخبر كاذبا وهو لا يعتقد صحَّة ذلك، وإن كان المخبر عنه فعلا كان الفعل من حيث إنه فعل مخبر عنه، فالمخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ، وهي أسماء»[2]. وقد أبطل هذا القول مشيرا إلى المتحدث عنه أو المسند إليه أو المخبر عنه، فالفاعل مخبر عنه الفعل.

والاسم هو ما يصحُّ الإخبار عنه. ويصحح عبد القاهر هذا بقوله: «هو ما جاز الإخبار عن معناه»[3]، ردًّا عمَنْ قال بعدم الإخبار في الألفاظ: "أين وكيف وإذا"، ويضعّف الرازي هذا التفسير حيث بيَّن أن "إذا" يَصِحُ الإخبار عنها فقولنا: "آتيك إذا طَلَعَتْ الشمس، معناه:

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 42.

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

[3] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 124.

"آتيك وقت طلوع الشمس" والوقت يصحُّ الإخبار عنه[1]، فيبطل هذا التأويل بحيث لا يمكن الإخبار عنه[2]. ويضع الرازي أقساما للتركيب بنوعيه الطلبي وغير الطلبي ومنه الخبر، حين يعالج الوظيفة الدلالية للتركيب الخبري في الجملة الفعلية والاسمية. وارتأينا أن ندرج بعض قضايا علم المعاني المتعلقة بالتركيب الخبري الذي قوامه العلاقة الإسنادية لِما لها من تعالق مع علم النحو والتركيب النحوي في الجملة بنوعيها، وهو ما تتمثله نظرية النظم من تقديم وتأخير وحذف... الخ

فقد تطرق الرّازي إلى أحكام الخبر، فالخبر هو ضرب من ضروب الكلام من حيث قيمته الإبلاغية. ويحتمل الصدق أو الكذب، والخبر هو حكم أو قضية، فـ"خرج زيد" لا دلالة له على خروج زيد، بل حكمك بذلك [3]. كما أن المسند فعلا أو اسما هو الخبر، وأكد بأن تسمية أحد جزأي الجملة يكون مجازا كما يفعل النحاة[4]، فالخبر أول المعاني وأساس الفائدة، ووضح الرازي دلالته على النفي والإثبات اسما وفعلا، وأفاض في الحديث عن دلالة الخبر وجعله أهم المركبات.

ويُعَرَّف الخبر: «وهو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو بالإثبات. ومن حده بأنه المحتمل للصدق والكذب المحدودين بالخبر لزمه الدور. ومن حده بالمحتمل للتصديق والتكذيب المحدودين بالصدق والكذب واقع في الدور بمرتين»[5]. فهو الحكم بوجود المعنى أو عدمه إثباتا أو نفيا، وهو يرتبط بوظيفة اللغة بين المتكلم والسامع، وهنا ظهر الفرق بين الخبر القياسي وهو جزء من الجملة، والخبر الذي هو زيادة في خبر سابق، فيه تتجلى أغراض الكلام واستشهد الرازي بأمثلة عبد القاهر المعروفة التي أقرها: "زيد منطلق – زيد المنطلق – زيد هو المنطلق، المنطلق زيد. الأول: المنطلق محمول بالنسبة للسامع، والثاني: الخبر معرفة لأنه معلوم لدى السامع، والثالث: تأكيد لهذا

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) ينظر: الرازي، التفسير الكبير: ج 1، ص 38 - 39.

(3) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 150.

(4) ينظر: نفسه، ص 149.

(5) المصدر نفسه، ص 148.

التخصيص[1]. ويفسر هذه الجمل في بنيتها العميقة مؤكدا على مفهوم الوظيفية في علم التركيب وهو ما ذهب إليه النحو التوليدي التحويلي"[2]. الذي يرمي بهذا التحليل للتركيب بالنظر في نشاط (التحادث) أو (الحديث)، لوصف النشاط اللغوي بين الحديث والفهم[3].

والتركيبات التي عرضها الرّازي تهدف إلى هذا النشاط. فبنية التركيبات السابقة تتضمن اختلافا في إفادتها الدلالية، وهذا ما توجده العلاقات النحوية الخفية، فالجملة النواة " زيد منطلق" وهي جملة بسيطة متفرعة إلى جمل. ويقول الرزي: « والحاصل أن الإخبار يجب أن يكون عما يعرف أو لا يعرف. فإذا قلت: " المنطلق زيد" فالمنطلق معلوم. أما الشخص الذي هو المنطلق فمجهول. وإذا قلت: "زيد منطلق"، كان المقصود إثبات الانطلاق لزيد. وإذا قلت: "زيد المنطلق" كان المقصود انطلاق معيّن، أو حصر حقيقة الانطلاق، إما تحقيقا، أو مبالغة»[4].

وقد وقف على حقيقة المبتدأ والخبر أمام هذه التغييرات الثلاثة في الأنماط النحوية، ويبطل قول من يجعل المبتدأ والخبر إذا كان معرفتين فأيهما قدمته هو المبتدأ: «ومتى اجتمعت الذات والصفة، فالذات أولى بالمبتدئية، والصفة بالخبرية، ثم إما أن يكون في اللفظ كذلك أو العكس»[5]. ويحتجّ الرازي على ذلك بأن المبتدأ موصوف والخبر صفة، فحيث ما دارت الجملة يبقى الموصوف أصلا، والصفة فرعا: الله خالقنا فالخالقية صفة لله تعالى، فهو متعين للخبرية، ولا يصلح للمبتدئية [6].

وجاءت معظم مباحث الجملة الاسمية مبثوثة في تفسيره للآيات مطبقا لتنظيره حيث يراعي تركيب الآي القرآني، ونظمها ودلالاتها المؤدية للغرض المقصود منها:

*** وفي حذف المبتدأ والخبر**

---

[1] ينظر: المصدر السابق، ص157 -158. وينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 124-126.

[2] كاترين فوك وبيارلي قوفيك: مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، تعريب، منصف العاشور، ص 52.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 53.

[4] الرازي: نهاية الإيجاز، ص 157. وينظر: الجرجاني: الدلائل، ص 126-127.

[5] الرازي: المصدر نفسه، ص 162 - 163.

[6] ينظر: المصدر نفسه، ص 163.

قال تعالى: **(شَهْرُ رَمَضَانَ الَذِي أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلْنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...)**[1]. قرئ شهر بالرفع وبالنصب، رفعه الكسائي على البدل من الصيام والتقدير، كتب عليكم شهر الصيام. واعتبره الفراء والأخفش خبر لمبتدأ محذوف بدل من قوله "أياما" قيل: "«هي شهر رمضان". فهنا الحذف دل عليه دليل المقام وهي الأيام، كما جوزوا جعله مبتدأ محذوف الخبر "كتب عليكم الصيام»[2]، وكذلك أن يكون مبتدأه وخبره مع صلته مثل: "زيد الذي في الدار". والأشبه أن يكون الذي وصف بكون لفظ القرآن نصا في الأمر بصوم، إنما يكون مخبرا عنه بإنزال القرآن فيه، وكذلك إذا جعلت "الذي" وصفا كان حق النظم أن يكنى عن الشهر دون أن يظهر كقولك: «شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه»[3].

*** تقديم وتأخير الخبر:**

قال تعالى: **(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ...)**[4]، وقوله سبحانه: **(سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ أَوْ جَهَرَ بِهِ)**[5]. فلفظ سواء يطلب اثنين، تقول: سواء زيد وعمرو، واعتبرت في هذا المقام مصدرا والمعنى ذو سواء والتقدير: "عدل زيد وعمرو". بمعنى مستو[6]. أما إعرابا وقعت على أنها خبر لأن "أنذرتهم أو لم تنذرهم" في موضع الرفع به على الفاعلية. كأنه قيل: «إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارهم وعدمه "مثل: إن زيد مختصم، أخوه وابن عمه". والتقدير الثاني سواء خبره وأنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء لأن سواء اسم، فهو خبر مقدم وتقديمه على المبتدأ جائز لأن المراد وصف الإنذار وعدمه بالاستواء»[7]، وهذا رأي البصريين.

---

[1] سورة البقرة: آية 185.

[2] الرازي: التفسير، ج 5 ، ص 83-84 .

[3] نفسه.

[4] سورة البقرة: آية 6.

[5] سورة الرعد: آية 10.

[6] الرازي: التفسير، ج 17، ص 19.

[7] المصدر السابق، ج 2، ص 40.

*** دخول إن على المبتدأ والخبر:**

لم يغفل الرّازي القول في "إنّ" عند تفسيره للآية السابقة: **(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...)**[1]، تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكيد موصوفيته بالخبر، فمثال: "قام زيد": قام أفاد حصول معنى في الاسم فأشبهت الأفعال، وصارت عاملة[2]. وحصلت التسوية فتعيَّن أنها تنصب الاسم وترفع الخبر، ودار الجدل بين الكوفة والبصرة في رفع الخبر. فالخبرية باقية فالمراد منها كون الخبر مسندا إلى المبتدأ وبعد دخول إنَّ عليه فذلك الإسناد باق. أو الخبرية المقتضية للرفع بعد دخول إن.

فالخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية في كون كل واحد منها مسند إلى خبر[3]، ويسوق الرّازي قول الكندي المتفلسف للمبرد نقلا عن عبد القاهر. ممثلا بالجمل الآتية، ودلالاتها حسب السياق الكلامي: (عبد الله قائم: إخبار عن قيامه. وإنّ عبد الله قائم جواب: عن سؤال سائل. إن عبد الله لقائم: جواب عن إنكار منكر لقيامه)[4]. ويؤكد الرازي على أن الجملة المثبتة قبل الجملة المنفية، فزيد منطلق أصل سابق على ليس زيد منطلق، فتصورنا لانتفاء شيء لا يحدث إلا بعد تصورنا لوجوده.[5]

ومن خلال هذه الجمل وضَّح الرازي الإثبات في التركيب الخبري، أي إثبات الخبر للمخبرعنه، وميّز بين أنواع الخبرمن ابتدائي، إنكاري،... الخ، معتمدا على "إن" التي تعدّ أصل الحروف الناسخة: "لكن، لعل، كأن،...". فأورد الآية: **(إِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ...)**[6]، والظاهر أنه جواب فرعون من قوله: **(آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَذَنَ لَكُمْ...)**[7]، وهو يوافق عبد القاهر في أنه إذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هنا إلى إن،

---

(1) سورة البقرة: آية 6.

(2) الرازي: التفسير، ج 2، ص 35.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 36.

(4) ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 212.

(5) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 4، ص 193.

(6) سورة الزخرف: آية 14.

(7) سورة الشعراء: آية 49.

ويحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف، كان الخبر

وفي دخول **الناسخ** " كان " على الجملة الاسمية ينفرد برأيه الطريف حيث يورد قوله: «"كان الله موجودا في الأزل". فهذا يقتضي كون الله زمانيا وهذا مجال فإن دلَّت "كان" على أنها تامة دلت على حصول حدث في زمان معين وكان هذا الكلام تاما»[1]. ويذهب إلى القول أن لفظة كان تامة مطلقا، وأن الاسم الذي يسند إليه كان يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل: كان الشيء بمعنى حدث وحصل. "وكان زيد منطلقا" فمعناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق، ومعناه الحدوث والوقوع، وهو يعقب إثر هذه المسألة الشائكة «وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه»[2]، فجعل كان بمعنى حصل ووجد. وبذلك تنقسم الجملة في كان إلى اسمية، إذا دلت عل النقصان، وفعلية إذا كانت تامة. كما يشير باقتضاب إلى أفعال المقاربة والرجاء، فيرى بأن "كاد" تفيد المقاربة دون بيان الإثبات أو النفي[3]. كما يتضح هنا الجمل المحولة عن الجماة النواة حيث تصبح الجملة البسيطة تشير إلى جمل في البنية العميقة.

*** النفي في الجملة الاسمية:**

النفي من الإيجاب وهو الإخبار بالسلب أو طلب ترك الفعل ويكون بأدوات هي: "لا، ما، إن، لات، ليس،..." وهي تشترك في نفس الفعل أو الخبر أو الاسم[4]. وقد عقد الجرجاني مباحث في التركيب الخبري المنفي ضمن التأكيد والتحقيق في العلاقة بين المتكلم والمخاطب، ودائما نلمح الرّازي متتبعا لآثاره مساندا أو شارحا أو ملخصا.

ويفسر الآية في "لا" الناسخة النافية للجنس. قال تعالى: **(فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ...)**[5]، اختلفوا بين رفع ونصب في تقديره "رفث"، فالتقدير بالرفع مثل: "لا رجلٌ" بالرفع والتنوين، فقد نفي رجلا منكرا مبهما وهذا بوصفه لا يستلزم

---

(1) الرّازي: التفسير، ج 1، ص 37-38.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 10-11.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 22، ص 26.

(4) عبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة العرب، ج 2، ص 199-200.

(5) سورة البقرة: آية 197.

انتفاء جميع أفراد الماهية إلا بدليل فثبت أن النصب "لا رجل" أدل على عموم النفي من "رجل" بالرفع. وفي حالة الرفع يبقى الإشكال حيث يقرأ "رفث" فسوق بالرفع، وجدال بالنصب، ويبرهن الرّازي أن الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق. فالرفث هو قضاء شهوة، والفسوق مخالفة لأمر الله والمجادل لا ينقاد للحق ويشتمل الجدل أنواع القبح فخصه الله بالزجر والمبالغة في النفي. كما أوردوا معنى النهي بالنسبة للأولين والثالث على الإخبار بانتفاء الجدال، والمعنى: "فلا يكون رفث ولا فسوق"[1]. فهو ينظر إلى المعنى الوظيفي الذي يؤديه الحرف، وهو نوعان: نفي الجنس، ونفي الحكم.

3 - الإعراب ودلالة العلامة الإعرابية:

إن ظاهرة الإعراب لها دور في بيان دلالات الجمل والتراكيب، وقد أكد النحاة على أهمية وظيفة الإعراب في التفريق بين المعاني بل هو فرع من المعنى يشارك في تحقيقه[2]، فالمتكلم يتوصل عن طريق الدلالة إلى حقيقة الإعراب، وذلك بقرائن شتى كتقدير المحذوف انطلاقا من السياق. فالعلاقة وثيقة بين المعنى والإعراب.

وقد عرَّف الرازي الإعراب قبل الولوج إلى المبنيات والمعربات: والإعراب إيضاح المعنى وإزالة الفساد والإبهام، وهو اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرا، والإعراب حالة معقولة لا محسوسة، وهو عكس البناء يتعلق بالحرف الأخير من الكلمة[3]. فهو هنا يصدر عن فكر منطقي فلسفي متبعا الفارابي والجرجاني، وهي مقولة نجدها عند اليونان[4] مقيما تصوره على مقولة العرض والجوهر: «الأفعال والحروف عارضة للماهيات (...) وإنما الذي يعرض لها الأحوال المختلفة للذوات، والألفاظ الدالة عليها هي الأسماء، فالمستحق للإعراب بالوضع هو الأسماء»[5]، فهو مسألة دلالية، وليس مسألة صوتية.

---

(1) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 5، ص 194.

(2) ينظر: عبد السلام السيد حامد: الشكل والدلالة - دراسة نحوية للفظ والمعنى -، دار غريب، القاهرة 2002، ص 63.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 36-37.

(4) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 130.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 47.

والإعراب دليل على معنى بعينه، ولا يحصل المعنى إلا بعد تمام الكلمة ومعرفة حرفها الأخير. فالأحوال المختلفة اللفظية دالة على الأحوال المختلفة المعنوية، وأصل الإعراب الحركة. كما أدرك أهميته في تفسير النص القرآني حيث ربطه بالمعنى المناسب له مما اضطره إلى ترجيح وتصويب بعض القراءات متلمسا الوجوه الإعربية التي توافقها معتمدا التأويل النحوي وتقدير المحذوف من الجملة آخذا بالوجه الإعرابي الأقوى في الدلالة والقريب من المعنى، فهو ربط إعراب الآيات بوظائف دلالية معينة ربطا محكما، وأي تغير في البناء يلحقه تغير في الدلالة، وبذلك ربط بين التفسير النحوي والتفسير الدلالي للكشف عن الأوجه المختلفة المحتملة للجمل والتراكيب. ومن النماذج الكثيرة نذكر ما يأتي:

قال تعالى: **(قَوْلُواْ حِطَّةٌ)**[1] ، في إعراب **"حطّةً"** الأصل النصب بمعنى: "حطّ عنا ذنوبنا حطةً"، وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقولنا: "صبرٌ جميل"، وخالف الزمخشري هذا الوجه الإعرابي وجعلها خبرا لمبتدأ محذوف تقديره: "أمرك حطّة" [2]. فبهذه الوجوه الإعرابية يُعرف المعنى وتتحقق الدلالة المقصودة من الآية. وقال أيضا: **(مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً)**[3]، جاءت "أنكاثا" منصوبة بمعنى المصدر: أي نكثت نقضت، ومعنى نقضت نكثت، ويقيم - هنا- مغالطة الزجاج لأن الأنكاث جمع نكث، وهو اسم وليس مصدرا، واعتمد رأي الواحدي، فأنكاثا مفعول ثان بمعنى: صجعلت غزلها أنكاثا، ووجه آخر أعربها حالا مؤكدة[4]. ويربط الكلمة الواحدة بالمعنى وعلاقاتها بما جاورها ليصل إلى الدلالة، كما في قوله تعالى: **(كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِيْ اَلْقَتْلَى)**[5]، **"في القتلى"**: أي "بسبب قتل القتلى"، فوجب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى[6]. فللإعراب وظيفة نحوية،

---

[1] سورة البقرة: آية 58.
[2] ينظر: الرازي: التفسير، ج3، ص 83.
[3] سورة النحل: آية 96.
[4] ينظر: الرازي: التفسير، ج7، ص 85.
[5] سورة البقرة: آية 178.
[6] ينظر: الرازي: التفسير، ج5، ص 65.

وتركيبية، ودلالية، ففي قوله أيضا: **(فَعِدَةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر)**[1]، **"**عدة " مرفوعة ومنصوبة: ففي الرفع المعنى هو:"فعليه صوم عدة من أيام" من باب حذف المضاف، وبالنصب التقدير: "فليصم عدة من أيام أخر، وهذا للإيجاب"[2].

*** دلالة العلامة الإعربية:**

وقد أشار الرازي إلى قيمة الحركة الإعربية في ضبط الكلام وتحقيق الفهم في أقسام الإعراب مشيرا إلى الإعراب الظاهري بالحركات الثلاثة، والإعراب التقديري: "هذه رحا"، "رأيت رحا"[3]. ويعقد مبحثا في المعرب والمبني[4] مؤكدا على الوظيفة الدلالية للرفع والنصب والجزم والجرّ أو الخفض، ودورها في تغيّر المعنى، فيعتبر كل واحد منها علامة على معنى معين ودلالة مخصوصة: والمتمكن وهو نوعان: ما يستوفي حركات الإعراب والتنوين وهو المتصرف، والأمكن، والثاني: "ما لا يكون كذلك أي يحذف منه الجرّ والتنوين[5]، فالرفع علم الفاعلية، والنصب علم المفعولية، والجر علم الإضافة. وأمّا التوابع فهي تساوي المتبوعات في حركاتها[6]. كما عدّد المفاعيل والمرفوعات مشيرا إلى الأدلة في العامل في الفعل. فهو يؤكد على معاني هذه الأبواب النحوية، وموقعها الإعرابي، ودلالتها الوظيفية. والاسم فئة نحوية عائدة إلى المكون التركيبي يحدد ضمن القواعد التقليدية وبصفة أساسية، ومفهوم المعنى عائد إلى المكوّن الدلالي، وهذا ما يؤكده الرّازي، إذا تعلق باسم يظهر في سمات مميَّزة معنويا موصوف وصفة، فاعلا ومفعولا، تمييزا مضافا إليه، مخبر عنه، معربا.

إذن، الإعراب لا يختص بالحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات: «بل هو عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات. أمّا البناء ما التزم حالة واحدة وذلك لاستحقاق معقول

---

(1) سورة البقرة: آية 184.

(2) ينظر: الرازي: التفسير، ج5، ص 63 .

(3) المصدر نفسه، ج 1 ، ص 50.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 48-49.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 49.

(6) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 52.

لا محسوس»[1]. يؤكد الرّازي على الاستحقاق متّبعا عبد القاهر في توخّي النحو وعلاقته بالنظم والسياق الكلامي. وهذا الاستحقاق يمكن توضيحه بالوظيفية في علم التركيب. فأصل الإعراب عنده أن يجعل الأحوال العارضة للفظ على الأحوال العارضة للمعنى، والعارض للحرف هو الحركة. والنظام التركيبي ذو فاعلية في خلق المعنى المتعدد، وبذلك ترتبط دلالة التركيب بعلم النحو المتمثلة في النظم وعلاقته بالمعنى، فلا قيمة للعبارات أو التركيب دون معنى، وأن يتوخى المتكلم معاني الإعراب، وقواعد اللغة، ولا تفاضل بين الألفاظ في الدلالة إلا بعد نظمها في تراكيب تكشف عن دلالتها.[2]

وبهذا القدر حاولنا أن نبين علاقة الدلالة بالنحو أو الدلالة النحوية، رغم أن المجال لا تسع ليشمل البلاغة لأن النظم والتركيب في الجملة العربية يقتضي توخي معاني النحو لمعرفة الدلالات، ولاشك أن هذا المبحث يتشاجر مع ما سيأتي من حديث عن علاقة الدلالة بعلوم البلاغة، وأثر نظرية النظم في دلالة التركيب الطلبي الإنشائي.

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 49.

[2] ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 44 - 54.

المبحث الرابع

الدلالة والبلاغة

1 – البلاغة والفصاحة

2 – نظرية النظم عند الرازي

– النظم والإعجاز القرآني

– نظرية النظم عند الرازي

3 – الدلالة وعلم المعاني

4 – الدلالة وعلم البيان

5 – الدلالة بين المجاز والتأويل

المبـحث الـرابع

الـدلالـة والبـلاغـة

يعتبر الرازي حلقة وصل بين بلاغة عبد القاهر والسكاكي، فهو أول من قعّد علوم البلاغة، فكان الصلة بين البلاغة الأدبية، والبلاغة ذات القوانين والقواعد.[1] واعتمد الرازي على بلاغة عبد القاهر والزمخشري، بل فاقهما في بعض المسائل كمبحث المجاز المرسل وعلاقاته. ويكشف هذا المبحث عن القيمة الرازي البلاغية، الذي يعد كشف عن حقيقة تاريخية في تطور البلاغة العربية، وكتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز هو مرحلة جديدة من مراحل البحث البلاغي، وسنتناول أهم العلوم البلاغية - التي عالجها متتبعا خطى عبد القاهر الجرجاني -، وعلاقة ذلك بالدلالة.

1 - البلاغة والفصاحة عند الرازي:

لقد صرّح الرازي أن دراسته للبلاغة كانت لغاية بعيدة وهي إثبات الفصاحة للقرآن، وفي سبيل ذلك بحث في الدلالة المعنوية للكلمة المفردة، والكلام المركب، ثم نظم الكلام، وأثر ذلك في تكوين الفصاحة ودقة التعبير، وانتهى بإثبات علمي وعقلي لفصاحة القرآن وسحره، ورد على الآراء المتعددة في الإعجاز القرآني كالصرفة[2].

كان الرازي أوسع نظرة من الجرجاني في موضوع اللفظ والمعنى، فدرس اللفظة المفردة في دلالتها اللفظية والمعنوية، وقرر أن الفصاحة لا تكون عائدة إلى الدلالة اللفظية، لكن جوهر اللفظ ودلالته الوضعية يفيدان الكلام كمالا وزينة وجمالا.[3]

وجاءت البلاغة في لسان العرب: «بلغ الشيء يبلغ بُلوغًا وبلاغًا: وصل وانتهى، وأبلَغهُ هو إبلاغًا، وبلَّغهُ تبليغًا، وتبلَّغ بالشيء: وصل إلى مراده، و الإبلاغ: الإيصال»[4]. وأشار "أبو هلال العسكري" إلى معنى البلاغة لغويا بقوله: «البلاغة من قولهم بلغت الغاية

---

[1] ينظر: أحمد هنداوي هلال: المباحث البيانية في تفسير الفخر الرازي، دراسة بلاغية تفصيلية، ط 1، أميرة للطباعة، مكتبة وهبة، القاهرة 1999، ص 32.

[2] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 44.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 93.

[4] ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط 2، بيروت 1992م، مج 8، ص 419.

إذا انتهيت إليها وبلغتها غيري، ومبلغ الشيء منتهاه، والمبالغة في الشيء الانتهاء إلى غايته»[1].

وهي عند العسكري الصورة المقبولة، والمعرض الحسن، ولم يشترط الإيجاز، الذي يجعله الرازي شرطا للبلاغة، يقول أبو هلال: «البلاغة كل ما تبلغ به قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»[2].

أما البلاغة اصطلاحا: عند عبد القاهر هي ملكة فنية: «وهي أن يبلغ المتكلم ما يريد من نفس المخاطب بإصابة مواقع الإقناع من العقل، والتأثير من القلب»[3]. وأشار "ابن منظور" إلى المعنى الاصطلاحي، فقال: «والبلاغة: الفصاحة، والبلغُ، والبِلْغُ: البَلِيغُ من الرجال، ورجلُ بَلِيغٌ وبَلَغٌ و بِلْغٌ: حسن الكلام فصيحه، يَبْلُغُ بعبارة لسانه كُنْهَ ما في قلبه، و الجمع بلغاء، وقد بَلُغَ بلاغةً أي صار بليغًا»[4]. ويسمى الكلام بليغا عند ابن الأثير لبلوغه الأوصاف اللفظية والمعنوية.

وعرف الخطيب القزويني بلاغة الكلام والمتكلم، فقال: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقة لمقتضى الحال (...) فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب (...) وأما بلاغة المتكلم فهي ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ»[5].

أمّا البلاغة عند الرازي، فهي: «بلوغ الرجل بعبارة كنهَ ما في قلبه، مع الاحتراز عن الإيجاز المخلّ، والإطالة المملة»[6]. فهي عنده أن ننهي المعنى إلى قلب السامع فيصله ويفهمه، ويكون ذلك قائما على أساس مرجعية وهي الاحتراز عن الاختصار الكثير للكلام الذي يخلّ بالمعنى ويفسده، وكذلك الإطناب والإطالة المملة، والإسهاب الذي يخرج بالألفاظ

[1] أبو هلال العسكري: الصناعتين في الكتابة والشعر، تح: محمود أبوريه، مراجعة: عباس حسن خضر، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د.ط)، القاهرة، (د.ت)، ص 8.

[2] المصدر نفسه، ص 11.

[3] الجرحاني: دلائل الإعجاز، تح محمد التنجي، دار الكتاب العربي، (ط.1)، بيروت 2005، ص 47.

[4] ابن منظور: لسان العرب، مج 8، ص 420.

[5] الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تح: مجدي فهمي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 10.

[6] الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 37.

عن معانيها.

ولما كانت البلاغة هي مدار الإعجاز القرآني، أي هي قطب الرحى التي دار حولها الإعجاز، فقد راح العديد من العلماء يبحثون في مسائل البلاغة من خلال بحثهم في الإعجاز. فالاعتبار الإعجازي كان من أهم الحوافز التي دفعت الرازي وغيره إلى البحث عن الكلام بليغ والفصيح.

ويعقد الرازي مبحثا في **الفصاحة** معرِّفا لها: « هي خلوص الكلام من التعقيد. وأصله من الفصيح، وهو البن الذي إخذت عنه الرغوة، أو ذهب لِبَؤُهُ. وقد فَصُحَ وأَفصَحَ إذا صار كذلك...»[(1)]. ويعطي الأمثلة اللغوية لشرح معنى الفصاحة قبل أن يقرر أنها إفادة الكلام إفادة معنوية ولفظية، ويبطل رأي القائلين بأن الفصاحة صفة للفظ، لأجل دلالتها الوضعية على مسمياتها، ويخرج الاستعارة والكناية والتمثيل من أبواب الفصاحة حيث يراها عائدة إلى المعنى لا اللفظ، فليس كل فصاحة لفظية، والفصاحة مزية تحصل بالمتكلم، فهي غير عائدة إلى الألفاظ، ويورد دليلا وهو أن النبي تحدى العرب بفصاحة القرآن، ولو كانت الفصاحة كذلك لكان قد تحداهم بالموجود عندهم في الماضي والحاضر.[(2)] ويناقش مختلف الآراء بالحجج والبراهين معتمدا على الجرجاني والرّماني.

ثم من خلال هذه المفاهيم يقيم حدودا وطبقات للبلاغة والفصاحة، فمنها ما يتعلق باللفظ، ومنها ما يتعلق في البلاغة بالنظم والتركيب، فيقول: «ولها طرفان وأوساط، فالطرف الأعلى هو أن يقع ذلك التركيب بحيث يمتنع أن يوجد ما هو أشد تناسبا واعتدالا في إفادة ذلك المعنى منه. والطرف الأسفل هو أن يقع على وجه، لو صار أقلّ تناسبا منه لخرج عن كونه مفيدا لذلك المعنى (...) أما الطرف الأسفل فليس من البلاغة في شيء، وأما سائر المراتب فإن كل واحدة منها إذا اعتبرت بالنسبة إلى ما تحتها تكون بلاغة وفصاحة، أما الطرف الأعلى وما يقرب منه فهو المعجز»[(3)]. إنه يوضح حدود البلاغة

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 79.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 95 - 98.

(3) المصدر نفسه، ص 92 - 93.

نتيجة هذه التقسيمات، وقد سبقه في ذلك الرماني، ولكن الرازي اعتبر البلاغة والفصاحة وسطا بين المرتبة العليا والسفلى من الكلام، فالسفلى ليست من البلاغة، وجعل طبقة الإعجاز خارجة عن كلام البلغاء[1]. وهو يستمد من عبد القاهر في فصل" أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي"[2]. كما يضع شروطا لفصاحة الكلمة مركزا على الدلالة اللفظية: بأن تكون الكلمة عربية، أصلية، ليس من المولد، ولا مما أطألت العامة فيه، وتكون على مقاييس اللغة وقوانين النحو والإعراب، الابتعاد عن الغرابة والوحشية[3]. وبهذا ارتبطت الدلالة ارتباطا وثيقا بالبلاغة والفصاحة الذي عدّهما من مصطلحات علم البيان، وسينكشف ذلك جليا في النظم وعلوم البلاغة التي تناولها في الإيجاز والتفسير.

2 - نظرية النظم عند الرازي:

أ- النظم والإعجاز القرآني:

أفضى البحث في إعجاز القرآن عند الرازي إلى توضيح عدد من المصطلحات البلاغية، وتعميق مفاهيمها، فظهر أثرا من آثار الإعجاز، وهي نظرية النظم، ورغم نسبة هذه النظرية إلى الجرجاني إلا أن هناك من سبقوه تاريخيا: كالجاحظ، والنظام المعتزلي، والرّماني، والخطابي، والباقلاني، والقاضي عبد الجبار[4]، كما سبقت الإشارة إليهم في الفصل الأول. وعرض هؤلاء للفكرة، واستُعمِل المصطلح في حديثهم عن الإعجاز البلاغي للقرآن.

ويرى عبد القاهر الجرحاني أنه عجز العرب عند سماعهم القرآن الكريم على أن يأتوا بمثله، أو بما يوازيه، أو يقع قريبا منه، وأن سبب العجز أو الإعجاز هو تلك المزايا التي ظهرت لهم في نظمه، وخصائص في سياق لفظه وأسلوبه وبلاغته[5].

(1) ينظر: ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغيا، دار الحرية، بغداد 1977، ص 117. وينظر: الجرجاني: الدلائل، ص 260 وما بعدها.

(2) ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 54.

(3) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 96 وما بعدها.

(4) ينظر: شفيع السيد: البحث البلاغي عند العرب-تأصيل وتقييم- دار النصر، ط 2، القاهرة 1996، ص 59-66.

(5) ينظر: عبد القاهر الجرحاني: دلائل الإعجاز، ص 8.

وكانت المعتزلة أول من بحث عن إعجازه وبلاغته، من أشهر هؤلاء: إبراهيم النظام (تـ 231 هـ)، هو القائل بمذهب الصرفة، وهي أن الله سبحانه وتعالى صرف العرب، وأبعدهم عن معارضة القرآن الكريم، مع قدرتهم عليها، فكان هذا الصرف خارقا للعادة. واختلفت نظرته إلى بيان القرآن بوجه عام عن كثير من أصحابه من المعتزلة وأهل السنة عامة، الذين يرون إعجاز القرآن في نظمه، وحسن تأليفه، ورأى "النظام" أن " الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف، والنظم فكان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع، وعجَّز أحدثهما فيهم[1]. وقد خالفه المعتزلة أنفسهم، وعارضوه، كالجاحظ الذي ألمح إلى أسرار نظم القرآن، واعتبر القرآن معجز لذاته، وهذا الإعجاز كان من جهة الصرفة بعد ابتعاد العرب عن منافسته ومجاراته، وهذا ممّا يدل على فصاحته، وبلاغته المتمثلة في روعة النظم، وما يكسبه الكلام من الرونق، وكمال التركيب، فهو معجز بنظمه[2].

ويرى علي بن عيسى الرّماني (تـ 370 هـ) المعتزلي أن إعجاز القرآن ببلاغته، كترك المعارضة مع توافر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، وبلاغة القرآن الكريم في رأي " الرماني" تعود إلى جمال ألفاظه، وحسن نظمه، وسمو معانيه، وفخامة ألفاظه ونظمه من جهة، و تأثيره في النفوس من جهة ثانية.[3]

أما الخطابي (تـ 388 هـ): فهو لا يرى تعليل الإعجاز عن طريق البديع أو ما تضمنه من صور بلاغية، كما ذهب الرُّماني، وإنما اختار طريقة النظم والتأليف،[4] وإن كان قد

---

[1] ينظر: محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ط1، دار المعارف، مصر 1961، ص 70 - 71.

[2] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ص 169. وينظر: شوقي ضيف: البلاغة، تطور التاريخ، ط 2، دار المعارف القاهرة، ص 52.

[3] ينظر: الرماني والخطابي: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، (رسالة النكت)، تح محمد خلف الله ومحمد زغلول، دار المعارف، ط 2، مصر1961، ص 69.

[4] ينظر: القاضي أبي بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، ط 3 ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1951، ص 168. وينظر: شفيع السيد: البحث البلاغي عند العرب، ص 59- 46.

خالف "الرماني" في تعليله للوجه الذي صار به القرآن معجزا، إلا أنه اتفق معه في الاعتراف بالأثر النفسي الذي يتركه هذا القرآن في النفوس. فيقول: « في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من أحادهم، وذلك صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس»[1].

وينحصر رأي الباقلاني (تـ 403 هـ) في اختيار النظم طريقا للإعجاز، واعتبر أن البديع ليس من الأسباب التي يعلل بها الإعجاز. ونظمه يتجلى من خلال تناسق سوره وآياته، وترابطها وانسجامها مع بعضها البعض، ونظم حروفه التي تعتبر معاني وعبارات عن كلامه، فوقع به التحدي[2].

وكان للقاضي عبد الجبار(تـ 415 هـ) رأيه عن النظم رغم ما شابه من غموض ناجم عن اعتماده على المقولات العقلية، ويقيم فاصلا بين النظم والفصاحة، فلا تتوقف فصاحة الكلام على أن يكون له نظم مخصوص، وقد يتحد النظم وتقع الفصاحة، يخلص إلى أن الإعجاز القرآني يصح ردّه إلى اختصاصه بطريقة النظم، دون فصاحة[3]، ويقول في معنى الفصاحة: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد يكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع»[4]. ويرد الجرجاني هذا الرأي في دلائله بالشواهد [5]، وقد منح النظم صيغة جديدة، ولم تعد غامضة الدلالة كما هي عند عبد الجبار، ولا هي عنصر ثالث كما أورد الخطابي.

ويرى "الجرجاني" أن إعجاز القرآن يكمن في نظمه وتأليفه، أي أنه يرجع إلى تلاؤم المعاني في الجمل تلاؤما يؤدي إلى إعجازه، وهذا ما أعجز العرب البلغاء على الإتيان مثله

---

(1) الباقلاني، المصدر السابق، ص 64.

(2) ينظر: ماهر مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغيا، ص 104.

(3) ينظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16، ص 197- 198.

(4) المصدر نفسه، ص 199.

(5) ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 36.

من خلال سياق لفظه، وبدائعه ومقاطعه ومجاري ألفاظها ومواقعها[1]. فالإعجاز كان في تناسق الكلمات التي تؤدي إلى تناسق وترابط الآيات والسور.

وكان "الجرجاني" قد عرض لآراء سابقيه مفندا لها بالحجج والبراهين، وأدلى برأيه قائلا: « وإذا لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف، لأنه ليس من بعدما أبطلناه أن يكون فيه إلاّ النظم، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم»[2].

فهو بذلك آمن بأن التفسير الصحيح للإعجاز ينبغي أن يطلب في علاقات الكلام النحوية حيث يكون النظم في هذا السياق هو معاني النحو التي يدور عليها الكلام بعضه ببعض، وبالتالي فالفصاحة والبلاغة ترجع إلى خصائص في الكلام وراء ألفاظه ومعانيه تعود إلى النظم، وترتيب الكلمات على حسب المعاني.

ويأتي الرازي ليدلي بآرائه معقبا أو موافقا أو مفندا معارضا، واقفا موقف الناقد لا الناقل، ويجمل رأي الجرجاني حول الإعجاز بقوله: «الدليل على كون القرآن معجزاً أن العرب تحُدُّوا إلى معارضته، ولم يأتوا بها، ولولا عجزُهم عنها، لكان محالا أن يتركوها، ويتعرضوا لِشَبَا الأسِنَّة، ويقتحموا موارد الموت»[3]. وأفرد في مقدمة كتابه عرض لآراء ومذاهب من سبقه. متهما النظام بفساد مذهبه، وهو مذهب الصرفة مؤكدا على فصاحة القرآن[4].

كما ردّ على من جعل الإعجاز القرآني في أسلوبه، ويدلل على ذلك بالحجة العقلية والبرهان. وخطّأ القائلين بأن ليس فيه اختلاف وتناقض، مبطلا ذلك بقوله: «لأن التحدي كما وقع بالقرآن كله فقد وقع بالسورة، وقد يوجد في خطبهم ما مقدار سورة "الكوثر" ولا يكون فيه اختلاف وتناقض»[5]. وفند قول مَن قصر الإعجاز على اشتماله الغيوب،- كما هو

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر السابق، ص 54.

(3) الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 78.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 80.

(5) المصدر نفسه، ص 82.

عند الزمخشري الذي يشير إلى الإعجاز من خلال نظمه، وطريقة أسلوبه، والإخبار بالغيوب - لأن التحدي وقع في كل سورة، والإخبار عن الغيوب لم يقع في كل سورة[1]. يقول الرازي: «ولمّا بطلت هذه المذاهب، ولا بد من أمر معقول حتى يصحّ التحدّي به، وعجز الغير عنه، ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أنّ الوجه في كون القرآن معجزًا هو الفصاحة»[2].

ومن هذا يتضح طريق الرازي الذي اعتمده في الإعجاز وهو اتخاذه من الفصاحة سبيلا إلى النظم، فعجز العرب كان بسبب المزايا التي ظهرت في نظم القرآن، وبدائع الآيات ومقاطعها، فبحث في هذه المزيا مفصلا في حقيقة النظم والتقديم والتأخير الإيجاز، وسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر، ثم يربط هذه المبحث بالدلالة التي تتصل اتصالا وثيقا بالفصاحة، الذي يتصل بالنظم للبحث عن الدلالة القرآنية، والفصاحة عائدة إلى مفردات الكلام، أو إلى جملته[3].

ب- نظرية النظم عند الرازي:

يتبع الرازي في تعريفه للنظم قول الجرجاني في أنه توخّي معاني النحو[4]، التي تستفاد من التراكيب النحوية حسب ما يمليه سياق الكلام ومقام المخاطب، والنظم هو تعليق الكلام بعضه على بعض[5]، ويقوم النظم أساسا على علم المعاني الذي يبحث في المعاني المترتبة على قواعد النحو، وموضوعه: هو الجملة من حيث معانيها البلاغية، وقد توسع الجرجاني في شرح مبادئ هذا العلم وعلاقته بالنحو حيث يراعي قواعد النحو، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، ويفيض في بحثه ناظرا في وجوه النظم واقسامه حيث يقول: «وإذا استقريت لم تجد شيئا من الخطأ أو الصواب في النظم إلا لأن المعنى من معاني النحو قد

---

(1) ينظر: السابق.

(2) نفسه.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 38.

(4) ينظر: نهاية الإيجاز، ص 277. وينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 336.

(5) ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 11.

أصيب به موضعه، أو أزيل عن موضعه، أو استعمل في غير ما ينبغي له»[1]. وهو يوافق عبد القاهر حيث يستشهد بجملة من الأمثلة منها: وصف فساد النظم وسوء الترتيب لخطئه في التقديم والتأخير في قول الفرزدق:[2].

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إلاَّ مُمَلَّكًا ❋ أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهْ

وخلص الرازي في تحقيقه إلى أن البلاغة لا تحصل بسبب العلم بمفهومات الألفاظ، مثل أن (الواو) للجمع، و(الفاء) للتعقيب بغير التراخي، بل بسبب العلم بالمواضع المناسبة لمعاني هذه الحروف، وهكذا يستطيع المتكلم أن يضع كل واحد منها في الموضع المناسب[3]. فهو يعتني بالفروق الدلالية الدقيقة الناشئة بين أساليب المعنى النحوي.

ويؤكد الرازي التلاحم بين النظم والمعاني النحوية بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، وتتفاوت المستويات في النظم تبعا لكثرة الفروق في المعاني النحوية وتنوعها. فيقول: «إن النظم لا يحصل في الكلمة الواحدة، بل في كلمات بضمّ البعض إلى بعض، وذلك النظم يعتبر فيه أحوال المفردات و أحول انضمام بعضها إلى بعض»[4].

وهو هنا يخالف الجرجاني بأن معارضة الكلام الفصيح، إنما تكون بالإتيان بكلام يشبهه الكلام في الأول من مواقع مفرداتها، وفي اتصال بعضها ببعض فيما يرجع إلى الدلالة على الغرض المطلوب، وتشبيههم ذلك بنسيج الديباج، وصوغ السوار[5].

وبيّن أقسام النظم بقوله: «اعلم أن الجمل الكثيرة نظمت نظما واحدا فلا يخلو: إمّا أن يتعلق البعض بالبعض أولا يتعلّق، فإن لم يتعلق البعض بالبعض، لم يحتج واضع ذلك النظم إلى فكر ورويّة، في استخراج ذلك النظم، بل هو مثل من عهد إلى اللآلئ فخرطها في سلك، ومثاله قول الجاحظ: "جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعروف

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 278- 279.

(2) المصدر نفسه، ص 279- 281. وينظر: الجرحاني: الدلائل، ص 71.

(3) ينظر الرازي: المصدر نفسه، ص 281.

(4) المصدر نفسه، ص 282 وما بعدها.

(5) نفسه.

نسبا، وبين الصدق سببا»[1].

أما الوجه الآخر من وجوه النظم الذي ذكره، فهو الذي كون الجمل المتعلقة بعضها بالبعض، وهذا ما تظهر فيه قوة الطبع، وجودة القريحة واستقامة الذهن، وكلما كانت أجزاء الكلام أقوى ارتباطا وأشد التحاما، كانت أشد في الفصاحة.

لأقسام النظم ووجوه متعددة لا تخضع لقانون محدد، وهذه الوجوه هي التي عدها من محسنات المعنوية، ويعتبر النظم من أهم تطبيقاته البلاغية في "تفسيره الكبير" حيث يدافع عن وحدة النظم في القرآن، ويثبتها بالحجة القاطعة، وذلك من خلال بيانه لترابط الآيات وترتيبها، وترابط السور واتصالها بالسورة التي تليها، وهو ما يسمى بالتناسب المعنوي: ففي أول سورة المطففين في تفسير قوله تعالى: **(وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينْ)**[2]. يرى الرازي أن اتصال أول هذه السورة بآخر السورة المتقدمة ظاهر، لأنه تعالى بيّن في آخر تلك السورة أن يوم القيامة يوم من صفته أنه: **(لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا والأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلهِ)**[3]. وذلك يقتضي تهديدا عظيما للعصاة، فلهذا اتبعه بقوله: "ويل للمطففين"، والمعنى هو الزجر عن التطفيف[4].

وعلم المناسبة أو التناسب نوعان لفظي ومعنوي: ويتناول تناسب الأيات فيما بينها، وتناسب مطالعها لخوتمها[5]. ونرى أنه أكثر منه في تفسيره بقوله: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»[6]. وتنتظم هذه الآيات والسور، وترتبط بأساليب متنوعة وطرق مختلفة، وهي التي أكثر منها الرازي في تفسيره متخذا من علم المعاني طريقا للوصول إلى أغراض ودلالة النظم القرآني المعجز. كما اهتم بأسباب النزول وربطها بالمناسبة مؤكدا على الترتيب، وعلاقة النظم بالسياق، فالترتيب عنده من أعظم وجوه

---

(1) المصدر نفسه، ص 283 - 284.

(2) سورة المطففين: الآية 1.

(3) سورة الانفطار: الآية 19.

(4) ينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 31، ص 80.

(5) ينظر: أحمد أبو زيد: التناسب البياني- دراسة في النظم المعنوي-نمنشورات كلية الآداب، المغرب، ص 22-23.

(6) الرازي: التفسير، ج 10، ص 140.

الإعجاز، والأمثلة لا تحصى في تفسيره، ولا يتسع المقام لذكرها.

3 - الدلالة وعلم المعاني عند الرازي:

رغم أن الرازي أفاض الحديث عن موضوعات هذا العلم إلا أننا لا نجد تعريفا واضحا له إلا ما يفهم من قوله: «أما البلاغة العائدة إلى النظم والتركيب فتحقيق القول فيها أن الكلام المنظوم لا محالة مركب من المفردات وتلك المفردات أمكن تركبها على وجه يفيد ذلك المقصود، وأمكن تركبها على وجه لا يفيد ذلك المقصود»[1]. ونجد السكاكي قد أجز هذا القول، وعرّف علم المعاني بأنه: «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليُحتـرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره »[2]، وكان أول من بيّن ذلك.

وانطلق الرازي من المعنى مستقصيا التراكيب الملائمة التي تفي بحاجات السياق والأحوال المختلفة، وقد أكد الجرجاني كثيرا على أهمية المقام وتأثير عناصره على المقال دلاليا وتركيبيا، فيجعل مزيا النظم بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام[3]. وتبعه في ذلك الرازي الذي جعل العلاقات الدلالية المزية في النظم ناظرا في أنماط التركيب، مبينا الفروق الدقيقة: "في الخبر الذي أشارنا إليه مطولا في المبحث السابق، والتقديم والتأخير، الحذف والذكر، والفصل والوصل... الخ". فيرى أن ما يتقدم في الكلام من اللفظ هو ما يتعلق فيه غرض المتكلم أكثر، وأفرد فصلا في استيفاء وجوه التقديم والتأخير والوجوه التي يحسن فيها نقل الكلام بالتقديم والتأخير، وهو ما لم يحدده عبد القاهر الجرجاني، كأن تكون الحاجة إلى ذكره أشد، وتقديم الكل على جزئياته، وتقديم الدليل على المدلول، فهذه الوجوه متعينة للتقديم، وأمّا المتعين للتأخير: ك تمام الاسم، كالصلة والمضاف إليه، وتمام الشيء لا يتقدمه التوابع للأسماء، والتابع لا يتقدم المتبوع.[4]

وفي الوصل والفصل بحث الرازي فيما يُترك فيه العطف لشدة اتصال إحدى الجملتين

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 147.

(2) الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 14.

(3) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 277 وما بعدها. وينظر: الجرجاني: الدلائل، ص73 وما بعدها.

(4) ينظر: الرازي: المصدر نفسه، ص 316 وما بعدها.

بالأخرى، كقوله تعالى: **(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِاليَوْمِ اَلآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ للهَ وَالذِينَ آمَنُوا)**.[1] ولم يقل: "ويخادعون الله، لأن هذه المخادعة ليست شيئا غير قولهم آمنا مع أنهم غير مؤمنين"[2]. وكذلك قوله تعالى: **(مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ)**[3]. فقوله: "إنْ هَذَا إلاّ مَلَكٌ كَريمٌ يحتمل أن يكون تأكيدا لقوله: ما هذا بشرا من وجهين، وأن يكون صفة له من وجه واحد[4].

وفي الإيجاز بيّن الرازي بأنه يعبر عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال[5]، وهو بهذا يعبر عن قول عبد القاهر الجرجاني بأنه: «لا معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى»[6]. فالإيجاز إذن هو جمع المعاني الكثيرة والدالة، واندراجها تحت الألفاظ القليلة. الحذف هو لون من ألوان الإيجاز، ومن تطبيقات الرازي للحذف، في تفسيره الكبير، نجد حذف، كقوله تعالى: **(وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاَثَ مَائَةَ سِنِيْنَ وَازْدَادُوا تِسْعاً)**.[7] ويقدر الرازي المعنى المحذوف: "وازدادوا تسعا" أي: "وازدادوا تسع سنين"[8]. ونجد أن الحذف وقع لعدم التكرار، لأن لفظ "سنين" المحذوف هو نفس اللفظ المذكور في الآية، وهذا يوضح أن هناك تكرارا قائم بين المحذوف والمذكور.

وكان الرازي ممن استحسنوا الحذف والإضمار في موضع دلالة التفسير، فبيّن الوجوه الحسنة في الحذف، كما يرى أن الحذف في موضعه يوجب بالغة الكلم، لما يحرك في النفس من تساؤل بحثا عن تقدير معنى المحذوف بدلالة ما[9].

---

(1) سورة البقرة: الآية، 8-9.

(2) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 326.

(3) سورة يوسف: الآية: 31.

(4) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 326 -327.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 347.

(6) عبد القاهر الجرحاني: دلائل الإعجاز، ص 106.

(7) سورة الكهف: الآية 25.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج 21، ص 112.

(9) ينظر: مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغيا، ص 248.

*** الوظيفة الدلالية والسياقية للحروف:**

من خلال استقراء الرازي للحروف ومعانيها عرض لنماذج دلالية خاصة بالحروف بأنواعها، وتأثيرها في دلالية التركيب حسب السياق وبيّن في محصوله الحروف التي تشتد الحاجة إلى معرفة معانيها في الفقه وفي الإيجاز كذلك: فيورد "واو الجمع، وفاء التعقيب، ومن الظرفية، إنما"[1]. ثم يمضي متبعا الجرجاني في توضيح دور حروف الجر في مواضع كثيرة من تفسيره، مبينا أهميتها الدلالية باعتبار السياقات المختلفة في التراكيب، فمعرفة المعاني الدلالية لهذه الأدوات تأتي عن طريق السياق، فهي تؤثر في التقديم والتأخير مثل لكن وبل وغيرهما، وفي الوصل والفصل مثل الواو والفاء. ويشير إلى بعض المبادئ الدلالية التي تحكم ظاهرة العطف، فيؤكد أن " أو" لا ترد إلا بين متغايرين، وتنبئ عن الحصر فيقال: "العدد زوج وفرد"، ولا يقال: "هذا رجل أو امرأة"[2]. أما العطف بـ"ثم": فيخرج من دلالة العطف إلى دلالات أسلوبية أخرى، كالإنكار والتعجب: "أنزلتك داري، وأطعمتك، وأسقيتك ثم أنت تشتمني"[3].

وذكر بعض الأحكام الدلالية العامة بوظيفة الحروف العاطفة، كالتشريك، والتسوية غير واجبة في كل الأمور، وعطف الصفة على الموصوف، عطف المسبب على السبب[4]. يلتفت الرازي إلى معاني التركيب بسبب هذه الحروف حيث يقول: «البلاغة لا تحصل بسبب العلم بمفهومات الألفاظ، مثل الواو للجمع (...)، بل بسبب العلم بالمواضع التي تليق بها معاني هذه الحروف، حتى يضع المتكلم كلّ واحد منها في الموضع الأليق به»[5]. ويوضح هنا النظم في الحروف، واتصالها وتعلقها في الجملة، ليرجع إلى الدلالة على الغرض المطلوب.

بحث الرّازي في الحرف المطلق وذكر حرف الجرّ وخواصه. والحرف: «هو تلك

---

(1) ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 141- 149. وينظر: الإيجاز، ص 281- 282.

(2) ينظر: الرازي: التفسير، ج 28، ص 39.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج 30، ص 199.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ج 16، ص 193. وج 28، ص 71.

(5) الرازي: الإيجاز، ص 281 - 282.

الكلمة التي لا تدل على معنى في نفسها، بل تدل على معنى في غيرها إذا ضم إليها»[1]. لقد عقب الرازي على هذا التعريف ونعته بالمبهم لأنهم أرادوا معنى الحرف، فالحروف ما دل على معنى يكون حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروف، وهذا ظاهر الفساد. إن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية[2].

وأورد في ذلك مثالا عن الباء في بداية تفسيره لسورة الفاتحة: "أعوذ بالله"، و"بسم الله" معللا بحجج النحويين ومستدلا برأيه، فيقول: «اتفق النحويون على أن "الباء" تفيد الإلصاق، "وَمَنْ" تفيد التبعيض، فمعنى الإلصاق إن كان مستقلا بالمعلومية، وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الإلصاق كذلك، فيصير الاسم حرفا»[3]. ويفرق الرازي بين الإلصاق، وبين التبعيض: فـ "كتبت بالقلم"[4]، للإلصاق لأنها لم تدخل على فعل متعدي بنفسه، فالمقتضى الدلالي للفظ هو الإلصاق، أي إلصاق الفعل بالمفعول، والمثال في قوله تعالى: **(وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ)**[5]، فالتقدير: "وامسحوا رؤوسَكم". ردّ الشافعي إفادتها للتبعيض، ويرى المقصود من الكلام إظهار الفائدة، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة[6]. وقد تَبِعَ البصريين في تسميتها بالإلصاق، كما يسميها الكوفيون بباء الآلة.

ويوسِّع قوله في الباء الزائدة المفيدة للتبعيض في الآية السابقة ثم يفرِّعها إلى الجمل المحتملة التي تكشف عن هذا الحرف في صوره المتعددة بحسب موقعه، لأن الأصل يخضع للتأثير والتغيير بحسب قواعد معينة بالزيادة أو الحذف أو الإضمار أو ما سماه

---

(1) صبيح التميمي: هداية السالك إلى ألفية ابن مالك، ط 2، دار البعث، الجزائر 1990، ج 1، ص 23.

(2) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 39.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 35.

(4) ينظر: نفسه.

(5) سورة المائدة: آية 6.

(6) ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 97.

النحاة (أصل الوضع)[1]. في هذا المقام يضع صيغ التوليديين إزاء تفسير النص القرآني، ويقدر جمل لا متناهية بواسطة عدد من القواعد[2]. فتكون "الباء" أصلية، أو زائدة: "للإلصاق، للتبعيض، لتأكيد النفي: **(وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيْدِ)**[3]. للتعدية: **(ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ)**[4]. أي ذهب نورهم. بمعنى "في" مثل: "حلَّ بأعدائك مَا حَلَّ بِي"، أي حلَّ في أعدائك. باء القسم، كـ"بالله". والباء البدلية في جملة: «إِنْ خَرَجْتِ مِنْ هَذِهِ الْدَّارِ إلاَّ بِإِذْنِي فَأَنْتِ طَالِقٌ»، فإنها تحتاج في كل مرَّة إذنَه[5]. باء السببية، قال تعالى: **(إِنَّ اللهَ اِشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ)**[6]. في تفسيره للآية يقول: «فجعل الجنّة ثمنا للنفس والمال»، فالباء دلت على السببية. ثم يقيم الفرق بين باء السببية ولام السببية موضحا بقولهم: "سبحانك اللهم وبحمدك"[7].

جمع الرازي في تفسيره الحديث عن التعالق بين المعاني في إطار نظرة شمولية، فشرحها شرحا تركيبيا ودلاليا. فاللام تفيد في تعالقها في سياقات كثيرة معنى: "الاختصاص اللائق كقولك: "الجلّ للفرس، الملك كقولك: "الدار لزيد"، القدرة والاستيلاء كقولك: "البلد للسلطان". فالآية الكريمة: **(الحمد لله)**[8]؟ تحتمل الاختصاص، وكذلك الملك فهو المالك، والاستيلاء والقدرة. والحمد لله بمعنى: أن الحمد لا يليق إلا بالله، وأن الحمد ملكه وأنه المستولي على الكل[9].

إن هذه الجمل المحوَّلة من جملة النواة موجودة في البنية العميقة، والتحويل أزال

---

(1) ينظر: صالح بلعيد: التراكيب النحوية، ص 67.

(2) ينظر: ميشال زكريا: الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية)، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط 1، بيروت 1983، ص 127.

(3) سورة فصلت: آية 46.

(4) سورة البقرة: آية 17.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج1، ص 98.

(6) سورة التوبة: آية 111.

(7) الرازي: التفسير، ج 1، ص 98.

(8) سورة الفاتحة: آية 1.

(9) ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 220.

الالتباس الذي وُجد في الجملة النواة عن طريق تموقع الحرف، كما يدلّ هذا على أن الأساليب تتفاوت بحسب قدرة المنشئ على نقل اللفظة من مجال الوضع إلى مجال آخر يعتمد على العقل حسب الموقف. ويمكن القول أن الحروف في النظام اللساني العربي وظيفة حيث تساعد الألفاظ الوظيفية في تحديد وظيفتها لأنها لا يمكن أن تستقل بنفسها في السياق اللساني الذي ترد فيه. فيكون دور هذه الألفاظ ضبط العلاقة التركيبية لهذه العناصر غير المستقلة.

وألح الرازي على الدلالات في هذه الأقسام المتنوعة في علم المعاني، منظرا ومطبقا في تفسيره، وبذاك فاق الجرجاني والزمخشري في كثير من الآراء الدلالية والبلاغية. ولذلك يشير إلى هذا العلم بالدلالات المعنوية، ونضجت لديه فكرة تقسيم البلاغة إلى علم المعاني وعلم البيان حيث يقول في أحكام الدلالات المعنوية: «اعلم أن الألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها المعنوية إلا عند التركيب، والمركبات أصناف كثيرة، ولكن الخبر هو الذي يُتصور بالصور الكثيرة، وتظهر فيها الدقائق العجيبة، والأسرار الغريبة، من علم المعاني وعلم البيان»[1]. فحدد مصطلحات هذا العلم بوضوح في جملة مستقلة، وأفاض في دلالة الخبر، وأغراضه، وبيّن أحكام هذا التركيب، ومعانيه التي شملها النظم، وتقصي لمعنى المعنى، ولم يشر إلى التركيب الطلبي الإنشائي إلا في المحصول ومن خلال تطبيقاته في تفسيره. ولذلك سنُلمّ ببعض الأساليب تتمة للتركيب الخبري الذي أشارنا إليه مطولا في دلالة التركيب النحوي.

*** دلالة التركيب الإنشائي:**

الإنشاء عرّفه البلاغيون بأنه: «كلام لا يحتمل الصدق والكذب لذاته»[2]. وعقد الرازي في المحصول مبحثا عن الكلام في الأوامر والنواهي مشيرا إلى الوظيفة الدلالية والتداولية للتركيب الإنشائي الطلبي وغير الطلبي، وجعله قولا مُفهِما: فالطلبي يشمل

[1] الرازي: نهاية الإيجاز، ص 147.

[2] أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ط 2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1996، ص 195.

الاستفهام، والتحصيل، ويضمّ التحصيل: "الأمر أو النهي، السؤال، الالتماس"[1]. أمّا غير الطلبي، فهو خبر تنبيه: ويدرج في التنبيه أسلوب التمني، والترجي، والقسم، والنداء. ويقيم هذا التقسيم الذي خالف به غيره ليبين الوظائف الدلالية لهذه التراكيب، وانصب اهتمامه بالجملة الإنشائية، فعمد إلى التركيب الطلبي باحثا في الاستفهام، وطلب التحصيل (الأمر والنهي، السؤال، الالتماس). وهذه الأساليب مبنية على ملابسات الحدث الكلامي الخارجية، والسياق الاجتماعي أي الاعتبار بسياق الحال إضافة إلى السياق اللغوي: الأخذ بمكانة المتكلم بالنسبة للسامع.

أ- الاستفهام ووظيفته الدلالية:

هو طلب الفهم وهو بمعنى الاستخبار[2]، والأصل فيه طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل. ولم يفرق النحاة بين صورة الأمر والاستفهام لأنه بمنزلته في طلب الفعل، كما يرى الرازي أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة[3]، ويذكر للاستفهام ثلاثة أغراض أساسية للمستفهم لإجراء الاستفهام على حقيقته، وهي: "طلب معرفة حقائق الأشياء، وطلب معرفة عللها، وطلب معرفة أحوالها وصفاتها، ويدخل في الأحوال عنصر الزمان أي أن يكون متعلقا بالمستقبل، ومن ثم يكون السائل جاهلا به، وعنصر الإرادة من العناصر المكونة لحقيقة الاستفهام، ويعني بالنسبة للمستفهم: انتظار الإجابة، والاكتفاء بها[4]. وقد انتبه الرازي إلى هذا في تفسيره لكثير من التراكيب الاستفهامية، وعنصر الإمكان أي أن تكون إجابة السؤال في إمكان المسؤول، وإذا تخلّف هذا العنصر خرج الاستفهام إلى الدلالات المجازية. فهذه العناصر الدلالية تحدد الدلالة الاستعمالية للاستفهام في السياقات المتعددة، ويدل عليها التنغيم ودوره في الدلالة. وتتحول الدلالة الحقيقية للاستفهام إلى جهات مجازية ودلالات تحولية منها على سبيل المثال:

---

(1) ينظر: الرازي: المحصول في علم الأصول، مج 1، ص 167.

(2) ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت 1987، ج 1، ص 171.

(3) ينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 7، ص 23.

(4) ينظر: حسام أحمد قاسم: تحويلات الطلب ومحددات الدلالة - مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف -، ط 1، دار الآفاق العربية، القاهرة 2007، ص 111- 116.

- **الإنكار:** يرى الرازي أنه لا يتحول إلى معنى الإنكار إلاّ إذا كان المستفهم عنه باطلا[1]، أي المنكر للدلالة العميقة. قدَّر النحاة في الآية الآتية "النفي" وجعلوا "ما" نفيا: **(وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ)**[2]. وقدرَّها الرّازي "على أنها استفهام كقولك: «أي شيء يغني عنهم فهي استفهام بمعنى الإنكار»[3]. وفي موضع آخر يبيِّن أن الهمزة جاءت لإنكار التعجب في الآية: **(أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ)**[4]، فهي لإنكار التعجب، ولأجل التعجب من هذا التعجب. والاستفهام الإنكاري يأخذ دلالة حسب وظيفة القرائن في التركيب. وحسب ترتيب أجزائه مراعاة لنظم الكلام. والتقدير: «أنهم جعلوه لأنفسهم أعجوبة يتعجبون منها ونصبوه وعيَّنوه لتوجيه الطيرة والاستهزاء والتعجب إليه»[5].

- **التقرير:** في الاستفهام التقريري يفسر الآية الكريمة: **(عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَ تُقَاتِلُوا وَمَالَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيْلِ اللَّهِ)**[6]. والمعنى هل قاربتهم أن تقاتلوا أي أتوقع جبنكم عن القتال، فادخل (هل). مستفهما عما هو متوقع ومظنون، وأراد بالاستفهام التقرير، وثبت أن المتوقع كائن له، وأنه صائب في توقعه[7]. كقوله تعالى: **(هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِيْنٌ مِنَ الْدَّهْرِ)**[8]. فمعناه التقرير.

- **التعجب:** قال تعالى: **(مَا أَصْحَابُ اَلْمَيْمَنَةِ؟)**[9]. فهي جملة استفهام على معنى التعجب، وهو ضرب من البلاغة، وتقريره إن يشرع المتكلم في بيان أمر ثم يسكت عن

---

(1) ينظر: الرازي: التفسير، ج 20، ص 216.

(2) سورة يونس: آية 101.

(3) الرازي: التفسير، ج 17، ص 170.

(4) سورة يونس: آية 2.

(5) الرازي: التفسير، ج 17، ص 6.

(6) سورة البقرة: آية 246.

(7) انظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 6، ص 171.

(8) سورة الإنسان: آية 1.

(9) سورة الواقعة: آية 8.

الكلام، ويشير إلى أن السامع لا يقدر على سماعه[1].

يبيِّن الاستفهام في حالة الإثبات في قوله تعالى: **(يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ ...)**[2]. والمعنى "ما الذي ينفقون؟"، الآية فيها استفهام وهو أن القوم سألوا عمَّا ينفقون لا عمَّن تُصرف النفقة إليهم. فالسؤال هنا عن الكيفية فهم على علم بأنهم أمروا بإنفاق مال يخرج قربة الله، فالمراد تعيين أن المطلوب بالسؤال أن مصرفه أي شيء هو...[3]. فهنا يقم الاستفهام مقام الخبر. وتتنوع الدلالات في الاستفهام منها: "الاستبطاء، التنبيه، الوعيد، االتهكم، التحقير، التهويل، الاستبعاد" ويضيق المقام عن ذكرها.

ب- الوظيفة الدلالية للأمر والنهي:

لعل أهم فعل كلامي تترتب عنه التكاليف الفعلية والقولية إيجاباً وسلباً، في المنظومة التشريعية، الطلب بنوعيه الأمر والنهي، ذلك أن النص لا يخلو من أن يكون توجيهاً للفعل أو للترك، وبذلك ترتبط المعرفة الدينية عند الناس. فالأمر: «هو طلب فعل غير الكف، وصيغته "افعل، لتفعل"»[4]. والنهي: «هو طلب الكف عن الفعل وصيغته "لا تفعل"»[5]، ويقول الرازي: «فإن كان طلب التحصيل على جهة الاستعلاء، فهو أمر، وإن كان على وجه الخضوع فهو السؤال، وإن كان على وجه التساوي فهو الالتماس»[6]. وهو نفس تقسيم "ليونز" في تحليله أحكام الكلام إلى فكرة التقرير، وفكرة الطلب[7].

وأشار الرازي بالتفصيل مفندا وشارحا بالأدلة إلى اختلاف علماء الأصول في تحديد دلالة الأمر وصيغته فمنهم من رآها في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، وقيل هي المطلب،

---

(1) ينظر: الرازي: التفسير، ج 29، ص 126.

(2) سورة البقرة: آية 215.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج 6، ص 23.

(4) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 176.

(5) المصدر نفسه، ص 177.

(6) الرازي: المحصول، ج 1، ص 173.

(7) ينظر: محي الدين محسب: علم الدلالة، ص 185.

وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب، وقيل مشتركة بين الوجوب والندب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب، والندب، والإباحة [1]. والملاحظ أن هناك تداخلاً بين هذه الدلالات الوظيفية، ولا تفصل بينها إلا القرائن الموضحة وفق مقتضيات السياق والدلالة المجازية، ولعل هذا التداخل كان سبباً في اختلاف علماء التشريع في قراءة النصوص، وتفسيرها.

ونلمس اهتمامه بالأمر والنهي حين ربط بينهما في الجانب الأصولي القائم على التقابل الدلالي، والاستلزام العقلي بين الصيغتين، فقول: «فالأمر بالشيء نهي عن ضده»[2]. واجتهد في تفسيره للآية: **(وَلاَ تُنْقِصُوا اَلْمِكْيَالَ وَاَلْمِيْزَانَ)**[3]، وفي الآية: **(وأُوْفُوا اَلْكَيْلَ وَاَلْمِيْزَانَ)**[4]، فنفى شبهة التكرار بأنه تعالى جمع بين الأمر بالشيء وبين النهي عن ضده للمبالغة، كقولنا: "صل قرابتك، ولا تقطعهم"[5]، فدل هذا الجمع على غاية التأكيد فيقيم العلاقة الدلالية بين الأمر والنهي، ويعد النهي مطابقاً في معناه للأمر، إذ إن النهي في الحقيقة ما هو إلا طلب بالترك، والأمر طلب بالترك[6]. وهو يخالف المعتزلة، ويوافق الأشاعرة بأن دلالة أحدهما على الآخر بالالتزام، قائلا: «المراد أن الأمر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام»[7].

ورغم ذلك نراه يبين الفرق الدلالي والتداولي بينهما: فالأمر لا يفيد إلاّ مرة واحدة، فلا يتناول كل الأوقات، أمل النهي فإنه يتناول كل الأوقات[8]، والنهي يوجب الدوام والتكرار، وصيغته تقتضي عدم الحدث أساسا. أما في الأمر فليس شرطا فيه التكرار في كالزمان بعد التكلم بالصيغة، وذهب الرزي إلى أن الأمر يطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة أو الكثرة، فهو لا يقتضي المرة، كما لا يقتضي التكرار. والأمر المطلق لا يفيد

---

(1) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 178 - 202.

(2) ينظر: السابق.

(3) سورة هود: آية 84.

(4) سورة الأنعام: آية 152.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 18، ص 42.

(6) ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 203 - 205.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 178 - 202.

(8) ينظر: المصدر نفسه، ص 246.

التكرار، بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة[1]، كما أنه لايفيد الفور، ومسمى الأمر مشترك بين الأمر مع كونه فورا، وبين الأمر مع كونه متراخيا[2]. ويدل لفظ "افعل" على قدر مشترك بين هذين القسمين (الفور والتراخي). أما النهي فيقتضي ترك الفعل بصيغة "لا تفعل" أو ما يجري مجراها. ويفيد التكرار والفور[3].

وحدّد الدلالة الحقيقية، والتحولية، والمجازية للأمر والنهي، فالأمر تتحدد دلالتة في الوجوب، والإباحة، والندب، وفي النهي كالتحريم، والكراهة[4]. وبين ذلك انطلاقا من ضبطهم للحكم، وتحرير المقصد الشرعي، فالأوامر تقترن بالوعد على الفعل، والوعيد على الترك، والندب وهي صيغة خبرية خاصة بالأمر، وفيها خلاف بين الأصوليين[5].

وتعتبر صورة السؤال والالتماس من التحولات الدلالية المجازية لصيغتي الأمر والنهي، وهي تتعلق بنية المتكلم عند استعماله لها، وتصل هذه الجهات الدلالية كما أوردها الرازي، ومن سبقه إلى خمسة عشر وجها، كأن ينصرف الأمر إلى:" التهديد، والوعد والوعيد، والزجر، والتعجيز، والدعاء" عم اعتبار حال المتكلم ومكانته، أي مكانة المتكلم بالنسبة للمخاطب، بين السيد والعبد، إضافة إلى السياق الاجتماعي والتنغيم. فمثلا: "على حد قول السيد الغضبان لعبده: "افعل ما شئت، أي صنعت ما شئت"[6]. وهنا يقام الأمر مقام الخبر، كما يقام النهي مقام الخبر ، والعكس كذلك. ففي قوله تعالى: **(لاَ يَمَسَّهُ إِلاَّ اَلْمُطَهَّرُونَ)**[7]، هو نهي على عدم الفعل، فتشترك صيغة الأمر والنهي مع صيغة الخبر في حملة فعلية أو اسمية[8].

- ومن الدلالات الأمرية:

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 205.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 211 - 212.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 284.

(4) المصدر السابق، ص 176 وما بعدها.

(5) ينظر: أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص 108.

(6) ينظر: الرازي التفسير، ج 28، ص 255.

(7) سورة الواقعة: آية 79.

(8) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 175.

كالوجوب أو الإيجاب: قال تعالى: **(وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ)**[1]، والندب: وهو يقوم على الاختيار والاستحباب، قال تعالى: **(فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْراً)**[2]، والإرشاد: في الآية: **(إِسْتَشْهِدُوا بِشَهِيدَيْنِ)**[3]، ويفرق بين الندب والإرشاد: الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا[4]. والتهديد: في قوله تعالى: **(إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ)**[5]، التعجيز: قال: **(فَأْتُوا بِسُورَةٍ)**[6]. الخضوع: **(قولوا حِطَّةً)**[7] أي: بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع، وأن يذكروا بلسانهم التماس حطّ الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح[8]. والأمثلة كثيرة في تفسيره لا حصر لها في الأغرض البلاغية للأمر. ولفت الرازي إلى أن هذه الوجوه تفهم من القرائن عبر السياق المقامي، واللغوي، وقد بين الخلاف في دلالة الإباحة والوجوب والندب والتنزيه والتحريم[9].

- ومن دلالات النهي:

الوجوب: في قوله تعالى: **(وَلاَ تَحْلِقوا رُؤُوسَكُمْ)**[10]، التحريم: **(لاَ تَنْكِحُوا اَلْمُشْرِكَاتِ حَتىَّ يُؤْمِنَّ)**[11]، وهو تحريم نكاح بالكتابية[12]، والدعاء: **(رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا)**[13]. ونلمس في تقصي الرازي لدلالة الأمر والنهي طرافة في الشرح والاستدلال وهو ما نراه في اللسانيات المعاصرة من اهتمام بالأفعال الكلامية التي تنتمي إلى علم الدلالة التداولي، وقد

---

(1) سورة البقرة: آية 43.

(2) سورة النور: آية 33.

(3) سورة البقرة: آية 282.

(4) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 176.

(5) سورة فصلت: آية 40. وينظر: الرازي: المحصول، ص 175- 177.

(6) سورة البقرة: آية 23.

(7) سورة البقرة: آية 58.

(8) ينظر: الرازي: التفسير، ج 3، ص 83.

(9) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 177.

(10) سورة البقرة: آية 196.

(11) سورة البقرة: آية 221.

(12) ينظر: الرازي: التفسير، ج 6، ص 50.

(13) سورة آل عمران: آية 8.

أكد الرازي على هذه الأفعال الإنجازية وفصّل فيها بدقة حين يشير إلى أن لفظة "الأمر" حقيقة في القول المخصوص وهنا يؤدي بنا إلى الفعل القولي وفعل الإنجاز وفعل الجعل لإقناع شخص بشيء[1]. فقد حلل الأوامر الكلامية تبعا للأحكام الشرعية، ليخدم آلية الدال معتمدا على المكونات الداخلية والقرائن الخارجية لتفسير النصوص، ومعرفة دلالات هذه الأحكام.

حدد الرازي المصطلحات في الأمر والنهي وبين استعمالاتها، وجعل الفعل الأمري محمولا على الفعل أو الشأن أو الطريق[2]، منتبها إلى المعطيات اللغوية والخطابية المتعلقة بالتلفظ الأمري، والمدلولات التي يولدها الاستعمال في السياق: من معتقدات المتكلم وشخصيته، والوقائع الخارجية، والظواهر الاجتماعية[3]. مبرزا دور المعنى والدلالة في استعمال لغرض التواصل مستخرجا المبادئ الخاصة بالحوار ليفهم المعنى المراد، ومعتمدا الخطاب ودليله وكل ما تعلق بالإقناع واصلا ذلك بالفهم في النص القرآني حيث يرى أن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطَب[4].

ويبقى القسيم الثالث من التركيب الإنشائي: وهو غير طلبي، وينعته بالتركيب التنبهي أو الإفصاحي[5]. ويشمل التمني، والترجي، والتعجب، والقسم، النداء، المدح والذم. ويختلف عن المحدثين الذي شمل عندهم: القسَم والالتزام والتعجب والمدح والذم والإخالة والصوت[6]. ونجد الرازي يعتمد ذلك التقسيم ملتفتا إلى عنصر الدلالة في الإفادة بالخبر، فيجعل غيابه عن قصد المتكلم علامة على أن هذا التركيب يساق لتنبيه السامع لا لإخباره بشيء جديد، أما الإفصاح فينتبه لعنصر الدلالة في حالة المتكلم. ويشير إلى الوظائف الدلالية لهذا التركيب: فيدخل التمني في الإخبار لقبوله التصديق والتكذيب، رغم اعتباره من

---

(1) ينظر: عبد المجيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال، ط 1، الدار البيضاء 2000، ص29 - 30.

(2) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 164. وينظر: فصل الكلام في الأوامر والنواهي.

(3) ينظر: عبد الحميد السيد: دراسات في اللسانيات، ط 2، دار الحامد، عمان 2004، ص 119 وما بعدها.

(4) ينظر: الرازي: المحصول، ج 1، ص 403.

(5) ينظر: تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص 244.

(6) ينظر: نفسه.

التركيب التنبيهي، فيقول: «إدخال التكذيب في التمني أيضا جائز لأن التمني يدل على الإخبار على سبيل الضمن والصيرورة، كقول القائل: " ليت زيدا جاءنا"»(1). وتأتي الجملة القسمية لتأكيد جملة جواب القسم، وهي رغبة تُوجد لدى المتلقي شعورا بأهمية ما سيقال بعد القسم، ليعلم السامع أنّ المتكلم سيتكلم بكلام عظيم، فيصغي إليه أكثر.(2) وأسلوب القسم من وسائل الإقناع في الحجاج. كما يشير إلى دلالة المدح والذم، والتعجب من خلال تفسيره للآيات الواردة بهذه التراكيب. ولا يتسع- هنا - المقام لذكرها جميعا.

*** النظم والمحسنات المعنوية واللفظية:**

ويعتبرها الرازي القسم الثاني من أقسام النظم: الذي وهو تعلق الكلام ببعضه البعض، وتناول فيها محسنات المعاني أو المعنوية، وتسمى أساليب الخروج على مقتضى الحال(3)، ومن جملة النظم أدرج هذه المحسنات المتعلقة بعلم المعاني، وهو نوع أرجعه إلى المعنى، وسماه محسنات المعاني، وتناول فيها: "المطابقة، المقابلة، المزاوجة، الاعتراض، الالتفات، الاقتباس من القرآن، التلميح، إرسال المثلين، المتزلزل، حسن التعليل..."(4). وجعل المحسنات اللفظية في جملة علم البيان، وهي: "التجنيس، والاشتقاق، السجع، الترصيع...".(5) وهو لم يحدد موضوعات علم البديع، واتبع الجرجاني في أن المحسنات البديعية تعني البلاغة بمصطلحاتها العامة(6).

ويأتي هذا الإدماج بين علم المعاني والبديع في جانبه المعنوي ليبين النضج اللغوي عند الرازي الذي كان همه الدلالة، كما اتضح دمجه لفروع البيان مع المعاني تحت مسمى نظرية النظم، وهو مفهوم جديد له دلالته في أن هناك رابطا دلاليا بينها، باعتبار أن حقيقة

---

(1) الرازي: التفسير، ج 12، ص 205.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج 28، ص 194.

(3) ينظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 214.

(4) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 284 - 297.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 126 - 144.

(6) ينظر: مهدي هلال: فخر الدين الرازي بلاغيا، ص 163.

النظم تعمد إلى ربط الجمل بعضها ببعض[1]. وسنذكر بعض المحسنات باختصار كالآتي:

أ - المحسنات المعنوية:

عدّ الرازي ثلاثة عشر وجها من هذه المحسنات الخاصة بالنظم المتعلقة بعلم المعاني منها على سبيل المثال لا الحصر: "المطابقة: وهي الجمع بين المتضادين في الكلام مع مراعاة التقابل[2]، المزاوجة: أن يزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء[3]، المتزلزل: وهو نوع طريف من البديع، انفرد بذكره، وعرفه: أنه «تدرج في الكلام لفظة لو غُيِّر اعرابها لانتقل المعنى إلى ضدها، مثل قولنا: "ولَّد الله عيسى من العذراء البتول، بالتشديد وهو الحق، ولو ذكر بالتخفيف صار كفرا»[4].

والالتفات: عرّفه بأنه: «العدول عن الغيبة إلى الخطاب، أو العكس»[5]، ومثل بقوله تعالى: **(مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ)**[6]، وهو تكلم عن الغائب إلى الخطاب. كما يرى أنه: تعقيب الكلام بجملة تامة ملاقية في المعنى ليكمن تتميما له على جهة المثل أو غيره[7]، كقوله تعالى: **(وَقُلْ جَاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البَا طِلُ إِنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً)**[8]، وبيّن أن الالتفات من الفصاحة فقال في الآية: **(أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ)**[9]. أفاض الرّازي في حديثه عن خروج الجملة من صيغة الحاضر إلى الماضي أو من الخطاب إلى الغيبة في كثير من الآيات فـ "أنزل" يفيد الماضي و"أخرجنا" دال على الحاضر وهذا ما يسمى بالالتفات ويُعَدُّ من الفصاحة: وهو استحضار مشهد في الماضي وربطه بالواقع،

---

(1) ينظر: محمد مصطفى هدارة: كتاب نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ البلاغة العربية، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض 1976، مج 4، ص 19.

(2) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 285.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 286.

(4) المصدر السابق، ص 297.

(5) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 287.

(6) سورة الفاتحة: آية 5.

(7) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 288.

(8) سورة الإسراء: آية 81.

(9) سورة الأنعام: آية 99.

فالانتقال يتم من الغيبة إلى الحضور أو التكلم، من الحكاية إلى المخاطبة[1]. وفي آية أخرى: **(حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِبَةٍ...)**[2]. والفائدة من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة المبالغة، يذكر حالهم لغيرهم لتعجبهم منها، "إذا كنتم" خطاب للحضور، "وجرين بهم" مقام للغيبة وهذا يدل على المقت والطرد[3]. وللالتفات أغرض دلالية كثيرة أشار إليها الرازي وغيره منها: "المبالغة، التوبيخ، الاختصاص، علو المكانة..."[4].

تنبه الرازي إلى دور الالتفات في التماسك النصي، ودور الضمائر، والإشاريات في فقهم النص القرآني الذي جعله بتحليله نصا مترابطا حيث ربط بين السور والآيات، وحتى بين الجمل. حيث بين العلاقة بين سورة الفاتحة والأنعام والكهف[5]، وهي روابط تماسكية دلالية، في مراعاة للتناسب بين الآيات، فبرع في ربط الآيات السابقة باللاحقة[6]. ويتحقق هذا التماسك شكليا أودلاليا[7]. كما يرد في أنواع المعاني والبيان والبديع.

ب- المحسنات اللفظية:

آثرتُ أن أدرجها مع المعنوية لننتهي إلى الحديث عن علم البيان الذي يمثل جانبا من جوانب النظم دون الرجوع إلى هذه المحسنات لأن الرازي جعلها تتعلق بالبيان في كتابه الإيجاز. ومنها على سبيل المثال:

- التجنيس: ويسمى المشاكلة، ويكونا مفردين، وهنا المجانسة التامة، أو أحدهما مفردا والآخر مركبا، ثم يفصل في أنواعه ويذكر الأمثلة كالبُرد البَرد[8]. في قوله تعالى: **(صِبْغَةَ**

---

[1] ينظر: الرّازي: التفسير الكبير، ج 2، ص 166.

[2] سورة يونس: آية 22.

[3] ينظر: الرازي: التفسير، ج 17، ص 69.

[4] ينظر: بن عيسى بطاهر: البلاغة العربية - مقدمات وتطبيقات - دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2008، ص 184-185.

[5] ينظر: الرازي: التفسير، ج 1، ص 227- 228.

[6] ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 18.

[7] ينظر: صبحي ابراهيم الفقى: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ط 1، دار قباء، القاهرة 2000، ج 1، ص 93 وما بعدها.

[8] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 126 - 132.

اللهِ وَمَنْ أَحْسَنَ مِنَ اللهِ صِبْغَةً)[1] قال: "المراد بصبغة الله": أنه دين الله، والسبب في اطلاق الصبغة على الدين، طريقة المشاكلة[2]. ونرى الجرجاني يرد العلة الجمالية لهذا الأسلوب إلى حيز المعنى[3]، وخالفه الرازي برده إلى االمحسنات اللفظية. وبين الجناس الناقص المذيل وغيره.

- تضمين المزدوج: وهو ما يحدث من حسن بسبب ائتلاف الكلمات، ورده الرازي إلى جانب السجع، وهو المزدوج: وهو ضرب من التعقيد في السجعتين، إذ يجمع داخل كل سجعة بين كلمتين متشابهتين في الوزن والرّوي، وقد حدده بقوله: « وهو أن يكون المتكلم بعد رعاية الأسجاع يجمع في أثناء لبقرائن بين لفظتين متشابهتين في الوزن والروي، ومثل لذلك بقوله تعالى: (**وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ**) وكذلك قوله (صلعم): "المؤمنون هينون لينون"، فكلمة "هينون" وكلمة " لينون " فكلاهما على وزن واحد وهو **"فعلول"** وكذلك لهما نفس حذف الروي وهو النون، وهذا يسمى بالتضمين المزدوج»[4]. ولم يهتم الرازي كثيرا بالأسجاع والفواصل لأنه اعتبر فصاحة القرآن في المعنى لا في اللفظ وحده.

4- الـدلالـة وعلم البيان:

يمثل مبحث البيان موضوعاً بالغ الأهمية في تفسير النصوص من حيث كونه مجالاً شاسعاً لدراسة معاني الألفاظ، ودلالات التراكيب في النصوص. ولهذا فصّل الرازي في أنواعه وأركانه وأقسامه متأثرا بعلم الكلام وعلوم النقل الإسلامية، وسنحاول بدءا تعريفه في ضوء مفهومه العام في المقاربة الأصولية. فعرّف الرازي البيان في المحصول لغة: «مشتق من التبيين (...) والبيان عبارة عن الدلالة، ويندرج في الدليل العقلي، وهو عند الفقهاء: الذي دلّ على المراد بخطاب، ولا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد»[5]. وقد ذكرنا أنواع البيان في فصل سابق، وسنكتفي بذكر أقسام علم البين في الجانب البلاغي دون

---

(1) سورة يونس: آية 22.

(2) ينظر: الرازي: التفسير، ج 4، ص 97.

(3) ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1978، ص 5.

(4) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 144.

(5) ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 381.

الإيغال في الجانب الأصولي الفقهي، بحيث لا نخرج عن الخط الذي يتضمن النظم والدلالة، وهي التركيز على المستوى الدلالي لعلم البيان وعلاقته بالنظم والمعاني. حيث أدمج فروع البيان مع المعاني، وهذا مفهوم جديد للنظم، موثقا الصلة بالفصاحة التي هي أساس الأعجاز القرآني.

ويركز في علم البيان على الإفادة بسبب المفردات: «لاجرم صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى، وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص»[1]. وهذا التعريف يحمل مفاهيم الرازي في حديثه عن الدلالة الوضعية، ودلالة الالتزام التي تجري في الصور البيانية، وجعل التشبيه في الدلالة الوضعية لأن دلالة الألفاظ فيه على معانيها الحقيقية[2]. فيقول عن ذلك: «إذا أردت تشبيه زيد، بالأسد في الشجاعة، فإن أفدت هذا المعنى بالدلالة الوضعية قلت: زيد يشبه الأسد في الشجاعة، فقد أفدت مقصودك بألفاظ دالة عليه دلالة وضعية، وهذه الإفادة تمتنع من تطرق الزيادة والنقصان إليها»[3]. ويعرّفه القزويني: «وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[4]. فالبلاغة والفصاحة والبيان والبراعة لا معنى لها غير وصف الكلام بحسن الدلالة»[5]. وفي ضوء هذا المفهوم، تناول الرازي المباحث الآتية:" المجاز: اللغوي والعقلي، والتشبيه، والاستعارة، والكناية"، ويؤكد: « أن دلالة اللفظ على المعنى تارة تكون وضعية، وتارة تكون عقلية معنوية، وأن المعنوية ليست دلالة نفس الصيغة على معناها، بل معناها على معنى آخر. وقد ذكرنا أن الكناية والمجاز والاستعارة داخلة في هذا القسم» [6]. وأشار إلى فائدة البيان وتأثيره في النفس، بحيث فيؤدى المعنى بطرائق مختلفة ترسم الصورة البديعة المؤثرة، ويصرح بقوله: «أن الكناية أبلغ من

---

[1] الرازي: نهاية الإيجاز، ص 91. وينظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ط 1، مطبعة البابي الحلبي، مصر 1937، ص 77.

[2] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 90.

[3] الرازي: نفسه.

[4] القزويني: الإيضاح، ص 135.

[5] ينظر:الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 12. وينظر: الدلائل، ص 35.

[6] الرازي: نهاية الإيجاز، ص 105.

الإفصاح، والاستعارة أوقع في القلوب من التصريح بالتشبيه، وكذلك القول في التمثيل»[1].

أ – الدلالة اللسانية بين الحقيقة والمجاز:

عرّف الرازي الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا في كتابه نهاية الإيجاز، والمحصول[2]، وطبقّ كثيرا من التخريجات البيانية في التفسير الكبير. واستحسن في تعريف الحقيقة والمجاز قول أبو الحسين وهو: «ما أفيد بها ما وضعت له.

- **الحقيقة:** في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به»[3]، ويدخل هنا الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية. وقسم الرازي الحقيقة، بسبب اختلاف الواضع، إلى أنواع ثلاثة: أولها الحقيقة اللغوية التي تسمح باستعمال اللفظ فيما وضعت لـه، في حين تمثل الحقيقة الشرعية تحول اللفظة من الدلالة الوضعية إلى معنى شرعي، لا على سبيل المجاز، بل على سبيل الحقيقة، أما الحقيقة العرفية العامة: هي التي انتقلت عن مسماها إلى غيره، بعرف الاستعمال[4]، أي ما اصطلح عليه الناس من تسمية الأشياء بأسماء معينة، كإطلاق لفظ "الغائط" على قضاء الحاجة، وهو المكان المطمئن من الأرض[5]. بينما تختص الحقيقة العرفية الخاصة، العرف الخاص وهو الاصطلاحات الخاصة المستعملة عند الأطباء، والفقهاء، والنحاة، وغيرهم. في حين تمثل الحقيقة الشرعية: اللفظة التي اسْتُفِيد من الشرع وضْعُها للمعنى، أي تحول اللفظة من الدلالة الوضعية إلى معنى شرعي، لا على سبيل المجاز، بل على سبيل الحقيقة كالصلاة والصوم، مؤمن، فاسق[6]. والحقيقة قد تصير مجازا عرفيا، وبالعكس: أي المجاز إذا كثر استعماله، صار حقيقة عرفية[7].

- **المجاز:** هو: «ما أفيد به معنىً مصطلحٌ عليه، غير ما اصطلح عليه تلك المواضعة

(1) المصدر نفسه، ص 106.
(2) ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 97 وما بعدها.
(3) المصدر نفسه، مج 1، ص 98.
(4) ينظر: المصدر السابق، مج 1، ص 102.
(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 102 - 103.
(6) ينظر: المصدر نفسه، ص 103.
(7) ينظر: نفسه.

التي وقع التخاطب بها: لعلاقة بينه وبين الأول»[1]، ويعقب الرازي مضيفا: «وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين، ولابد منه: فإنه لولا العلاقة لما كان مجازا: بل كان وضعا جديدا»[2]. كما يذكر قول الجرجاني في الحقيقة والمجاز[3].

ويمثل مبحث المجاز جانبا خصبا في فكره اللساني، الدلالي، وقسم المجاز إلى أربعة عشر فصلا: «اللفظ يكون مجازا بشيئين: الأول أن يكون منقولا عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولا، والثاني أن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما وعلاقة»[4].

*** أقسام المجاز:**

في أقسام المجاز تابع الجرجاني حين يقول: «إن المجاز إنما يكون في الإثبات والمثبت أو فيهما جميعا. مثال ما وقع في الإثبات قوله تعالى: **(وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا)**[5]، فالفعل هنا مسند إلى غير الفاعل لأن الأرض لا تخرج الأثقال»[6]. يندرج هذا في المجاز اللغوي باسناد الفعل لغير ما هو له أصلا، ومثال ما دخل المجاز في المثبت دون الإثبات قوله تعالى: **(فأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا)**[7]، فجعل خضرة الأرض ونضرتها بما فيها من الأزهار والنبات حياة، فالمجاز دخل في المثبت، وأما الإثبات فعلى الحقيقة لأن فاعل ذلك هو الله تعالى»[8]. وهنا علاقة الإسناد هي الملابسة. ومثال ما دخل المجاز في الإثبات والمثبت جميعا: « قول الرجل لصاحبه: "أحيتني رؤيتك يريد سرّتني رؤيتك"، فقد جعل المسرة حياة وهو مجاز في المثبت ثم أسندها إلى الرؤية، وهو مجاز في الإثبات»[9].

نلمح الرازي متتبعا لعبد القاهر إما شارحا أو مضيفا أو مخالفا. يورد في تفسيره للآية

---

(1) ينظر: نفسه.

(2) ينظر: نفسه.

(3) ينظر: المصدر نفسه، مج1، ص 100. وينظر:الجرجاني: الدلائل، ص 60. والأسرار، ص 303 - 304.

(4) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 167.

(5) سورة الزلزال: آية 2.

(6) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 170.

(7) سورة فاطر: آية 9.

(8) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 171.

(9) ينظر: نفسه.

صيغة المجاز الذي يتأتى الفاعل الحقيقي معها في وضوح وهو قوله تعالى: **(فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ)**[1]، فإن تقديرها: "فما ربحوا في تجارتهم" وقد لا يأتي كقول القائل: "أقدمني بلدك حق لي عليك"، ويؤكد الرازي أنه لا بد لكل فعل من فاعل فإذا أمكن تقدير فاعل حقيقي في هذه الجملة كانت مجازا، وإذ لم يمكن كانت حقيقة[2].

وجاء في تفسيره: « فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم، كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها (ثم يجيب): هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري، (ويتساءل أيضا): هي أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة الحقيقة، وهذا ما يقوي أمر المجاز ويحسنه»[3].

واختلف الرازي مع الجرجاني في المجاز العقلي، الذي سماه الحكمي، عن طريق العقل نتوصل إليه، فيرى الرازي أن المعنى الذي يرجع إليه الفعل يكون موجودا في الكلام على حقيقته، مثل: "يزيدك وجهه حسنا" فالزيادة في الحسن لها فاعل حقيقي هو الله[4].

يجتهد الرازي في إيراد الدلالة موردا اجتهاديا، فيرى بعضه حقيقة والبعض الآخر مجازا، ولا يتعسف كالمعتزلة في المجاز رغم اعتماده التأويل، فيوافقهم حينا ويخالفهم في كثير من التأويلات: فقد وافقهم في تأويلهم لليد بالنعمة لما بينها بين الجارحة المخصوصة في أصل الوضع من العلاقة من العلاقة، والمجاز هنا لغويّ علاقته اطلاق السبب على المسبب [5]، وتستعمل للقدرة أيضا.

وحصر الرازي اثني عشر وجها من العلاقات: منها: "سببية ومسببية، وتسمية الشيء باسم قابله، أو ضده، الجزئية، الكلية، المجاورة، المجاز بسبب الزيادة والنقصان وغيرها"

---

[1] سورة البقرة: آية 16.

[2] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 171.

[3] الرازي: التفسير الكبير، ج 1، ص 684.

[4] ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 316. والرازي: نهاية الإيجاز، ص 176- 179.

[5] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 172 - 173. وينظر: الرازي: أساس التقديس، تحقيق، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1986، ص 162- 163.

في المحصول[1]، مطبقا ذلك في تفسيره للآيات: قال تعالى: **(فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَهْرَ فَلْيَصُمْهُ)**[2]، لا يُجري الآية على ظاهرها فيؤولها بحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر والمراد «من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر[3]. ومن باب حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور.

وينفرد الرازي برأيه في المجاز بالزيادة: كقوله تعالى: **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءُ)**[4] فالكاف زائدة[5]. و في المجاز بالحذف: يقول تعالى: **(وَاسْأَلْ القَرْيَةَ التِي كُنَّا فِيهَا)**[6]، يقول الرازي: المراد: «واسأل أهل القرية إلا أنه حذف المضاف للإيجاز والاختصار وهذا نوع من المجاز مشهور في لغة العرب»[7] وهو ما يسمى بالعلاقة المحلية أو المكانية.

لقد اختلف المفسرون والأصوليون واللغويون في العلامات التي تميز الحقيقة من المجاز من ذلك النقل عن أصل اللغة، لمعرفة أن اللفظ حقيقة في استعمال ما مجازه في غيره، وحين يتحرى التغير الدلالي للألفاظ ومعرفة الاستعمال الأسبق يبحث في الدلالات وما طرأ عليها من تغير توسيعا أو تضييقا أو انتقالا. فالمجاز مظهر من مظاهر التطور والدلالي، وهو يحقق السعة والتشبيه، والتوكيد، والفاعلية والمفعولية، والمصدرية، والسببية، والزمان والمكان. كما يعدّ سلاحا لتأويل النصوص القرآنية خاصة المتشابه منها. ووضح دلالات المجاز، فقد تترك الحقيقة إلى المجاز:" للتعظيم والإجلال مثل: "سلام على المجلس الأعلى"، أو التحقير: كلفظ "الغائط"، أو زيادة البيان، وتلطيف الكلام"[8].

ب- الاستعـارة والتشبيه والكناية:

---

(1) ينظر: الرازي: المحصول، مج 1، ص 119-121.

(2) سورة البقرة: آية 185.

(3) ينظر: الرازي: التفسير، ج 5، ص 89.

(4) سورة الشورة: آية 11.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 5، ص 89.

(6) سورة يوسف: آية 82.

(7) الرازي: التفسير، ج 8، ص 190.

(8) الرازي: المحصول، مج 1، ص 125.

في معرض حديثه عن المجاز الحكمي وحسن استعماله، عرّف الرازي الاستعارة: «ذكر الشيء باسم غيره، أوإثبات ما لغيره له، لأجل المبالغة في التشبيه»[1] وأبطل المشهور من أن الاستعارة صفة للفظ، فالمعنى يعار أولا بواسطة اللفظ، وحجته في ذلك أن الاستعارة عبارة عن ادعاء معنى الاسم للشيء، إذ لو كان عبارة عن محض نقل الاسم إليه لكان محالا أن يقول: «هو ليس بإنسان ولكنه شبيه بالأسد أو شبيه بأسد في صورة إنسان»[2]، والغرض في الاستعارة يكون بنقل الكلمة من معناها الأصلي إلى المعنى المجازي الذي استعملت فيه،

وينعت رأي عبد القاهر في الاستعارة بالمضطرب حيث جعلها من المجاز اللغوي في كتاب "أسرار البلاغة"، ومن المجاز العقلي[3] في "الدلائل"، والحقيقة. أنه لا اضطراب في ذلك: فهو ذهب في الرأي الأول إلى أن طريق مأخذها من اللغة، والثاني إلى أن التصرف فيها من ناحية العقل، ويعرف عبد القاهر الاستعارة: «هي أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه فتعيره المشبه وتجريه عليه»[4].

كما يذهب الرازي مذهبه في تقسيمات الاستعارة إلى أصلية في أسماء الأجناس وتبعية في الأفعال والصفات. كما ذكر أن الفعل يكون مستعارا من جهة فاعله أو مفعوله أو مفعوليه، ويقرر حسنها بتناسي التشبيه، وتضمنها المبالغة والإيجاز. ثم الاستعارة تصريحية تعتمد على نفس التشبيه، ومكنية تعتمد لوازمه.

ففي الآية الكريمة: **(وقُلْ إِنِي أَنَا النَذِيرُ المُبِينُ كَمَا أَنْزَلْنَاه عَلَى المُقْتَسِمِينَ)**[5]: كما أنزلناه على المقتسمين" يقتضي تشبيه شيء بذلك، ويستفسر الرازي فما ذلك الشيء؟ يعرض أمرين: «إما التزام إضمار أو التزام حذف، أما الإضمار فهو أن يكون التقدير إني أنا النذير المبين عذابا كما أنزلناه على المقتسمين، وعلى هذا الوجه المفعول محذوف وهو

---

(1) الرازي: نهاية الإيجاز، ص 232.

(2) ينظر: السابق.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 236.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 232. والجرجاني: الأسرار، ص 27 -34. والدلائل، ص 80.

(5) سورة سورة الحجر: آية 90.

المشبه، ودل عليه المشبه به (...)، أما الحذف فالكاف زائدة محذوفة والتقدير إني أنا النذير المبين ما أنزلناه على المقتسمين...»[1]، وهي على سبيل الاستعارة التصريحية.

ويشير الرازي لأنواع الاستعارات متخذا من الآيات القرآنية دليلا على ما جاء في جهده التنظيري، ونذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

- استعارة المحسوس للمحسوس لشبه العقلي: قال تعالى: **(إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ الرِيحَ العَقِيمَ)**[2]، واستعارة المحسوس للمعقول: **(بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ)**[3]

والاستعارة التخييلية، أن يكون المشبه المتروك شيئا وهميا، ولم يتطرق إليها الجرجاني بتسمية، وأوردها في الاستعارة[4]، أو التمثيلية وهي صورة لفكرة التمثيل كقوله تعالى: **(وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ)**[5] ، فهذه الآية تمثل غثبات "الجناح" للذل[6]. وتسمى استعارة بالكناية.

إذن، المجاز والاستعارة سمة خاصة بالكلام ودلالات الألفاظ في السياق بوجودها يتحقق التطور الدلالي. ويدخل في هذا في تقسيمات المجاز والاستعارة أشكال التطور بين الدلالات على المحسوسات بحيث تتغير الدلالة من التعميم إلى التخصيص توسيعا للمعنى، وتضييقا، أو انتقالا (نقل المعنى). وقد أقر الرازي مع الأصوليين بالتغير الدلالي الذي يعتري الألفاظ المسماة بالوضعية، فتسمى بالعرفية: كتخصيص المعنى، وتعميمه كما هو في العرف الشرعي.

وبالنسبة للتشبيه والكناية فقد فصل الرازي في حد التشبيه، وأركانه وأغراضه، وأقسامه: "كتشبيه محسوسين، أو معقولين، أو المشبه معقول والمشبه به محسوس"[7].

---

(1) الرازي: التفسير الكبير، ج 9 ، ص 212.

(2) سورة الذريات: آية 41.

(3) سورة الأنبياء: آية 18.

(4) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 232.

(5) سورة الإسراء: آية 24.

(6) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 269.

(7) ينظر: المصدر نفسه، ص 188 وما بعدها.

مستشهدا النص القرآني، ومستلهما الصور التي حللها الجرجاني قبله: ففي التشبيه يورد في تفسير قوله تعالى: **(كَأَنَّهُنَّ اليَاقوتُ وَالمَرْجَانُ)**[1]، جاء التشبيه لبيان مشابهة جسمهن بالياقوت، والمرجان في الحمرة، والبياض، وهو تشبيه محسوس بمحسوس في تناول صفات حور العين[2].

- **وفي الكناية**: يرى أنها اطلاق اللفظة على غير معناها الأصلي، مع إيراد المعنى الأصلي[3]. وهو ما بينه الجرجاني بالمعنى ومعنى المعنى ثم يقيم الفروق بينها وبين التشبيه والمجاز والاستعارة، وجاء في تفسيره: **(قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ)**[4]، فلما كان الرجم من لوازم الطرد، جعل الرجم كناية عن الطرد أي الرجيم مجاز عن الطرد[5]. وقولنا: "طويل القامة" معناه ما يلزمه من طول القامة [6]. يرى الرازي أن التشبيه والكناية ليس من المجاز في بعض المواضع ثم نراه في التفسير يصفها بأنها مجاز كما بين في تفسير الآية السابقة. كما جوّز أن تكون الكلمة الوحدة مجازا مرسلا واستعارة وكناية، وهنا يتضح الاتساع الدلالي، فالفروق بين الطرق البيانية تبدوا شفافة، فيطلق على التعبير الواحد هذه الأنواع، ويسمي الاستعارة التمثيلية باسم التشبيه المركب، والتمثيلي باسم التشبيه المفرق، فهي كناية في موضع، واستعارة في موضع آخر[7]، كما يلتفت الرازي إلى النقل الدلالي للاستعارة ويفسر الآيات من خلال السياق الواردة فيه، ووجد في التشبيه مسلكا من مسالك التطور الدلالي حيث تنتقل اللفظة من الدلالة الأصلية إلى المجازية لتضفي معنى جديدا كما بين في سورة الكوثر، ففي الأبتر يعطي المدلول الأول: الحمار المقطوع الذنب، ثم المدلول

---

(1) سورة الرحمن: آية 58.

(2) ينظر: الرازي:التفسير، ج 29، ص 114.

(3) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 270 وما بعدها.

(4) سورة ص: آية 77.

(5) ينظر: الرازي: التفسير، ج 26، ص 204.

(6) ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص 272.

(7) ينظر: أحمد هنداوي هلال: المباحث البيانية في تفسير الرازي - دراسة بلاغية تفصيلية - أميرة للطباعة، (ط.1) 1999، ص 361.

الثاني المتطور عن الأول: وهو الإنسان لا عقب له[1].

أدرك الرازي كثرة المجاز في القرآن ن ولم يدع مصطلحا في المجاز إلا وأتى عليه شرحا واستشهادا من القرآن، وكلام العرب شعرا ونثرا، متحريا المعنى ومعنى المعنى، راصدا كل الوجوه للانتقال الدلالي من الحقيقة إلى المجاز، مشيرا إلى علاقات المجاز المرسل دون تسميته، وفي الكناية جعل الرمز مرادفا للكناية تارة، ومرادفا للتعريض تارة أخرى.

5- الدّلالة بين المجاز والتأويل:

يتضح دور المجاز ودلالاته في التأويل، ودوره في نقل المعنى عن إطاره الحسي إلى حيز التجريد نأيا بالذات العلية عن التجسيم. كما هو في لفظ: "الاستواء، التجلي، الساق والبصر، وصفات الله".[2] ويرتبط التأويل بالدلالة، ويندرج في التنويع الدلالي، والتفسير والتأويل أداتين للكشف عن المعنى، ويرى الرازي أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال.[3]، ويعتمد على العقل والرأي دون مغالاة في تأويل النص القرآني، وهو يرى أن المسائل الكثيرة تستنبط من الألفاظ القليلة. والتأويل ظاهرة لغوية دلالية، وهو عند الأصوليين المعنى الثاني أو التركيبي.[4]

والتأويل عند الغزالي: «عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون التأويل صرف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[5]، ويجمع مابين الحدسي ظني وما هو عقلي. ويسير الرازي على نهج الغزالي في موقفه من التأويل، ويقر بالتأويل في القرآن والأخبار، بل يجعله ضرورة عندما يتعلق الأمر بالصفات الإلهية، مع الاستعان بدلائل الفعل، واعتماد مختلف العلوم.

---

[1] ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز، ص375 - 380.

[2] ينظر: الرازي: أساس التقديس، ص 109 وما بعدها.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص 235.

[4] ينظر: أحمد عبد الغفار: التأويل والنص الديني، ص 22-23.

[5] الغزالي: المستصفى، ج1، ص 387 .

يقول الرازي: «إن القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم التأويلات، وترجيح بعضها على بعض»[1]. يشدد الرازي على رفضه لظاهر الآيات التي تحمل لصفات الله متبعا التأويل كمنهج عقلي خاصة في المتشابهات، مبتعدا عن تأويلات المشبهة والمجسّمة، معارضا للمعتزلة في كثير من المسائل[2].

*** المحكم والمتشابه والتأويل:**

إن الإحكام والتشابه يرجعان إلى نوعية الدلالة، وخاصة ما يتعلق بالجانب الغيبي من الاعتقاد، وصفات الله. يقول الرازي: «القرآن ممتزج من المحكم والمتشابه (...)، وأن المقصود من التكليف لا يتم إلا بذكر المحكم والمتشابه»[3]، والمتشابه هو ما احتاج إلى تأويل. قال تعالى: **(هُوَ الذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ اِبْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إلاَّ الله، وَالرَاسِخُونَ فِي العِلْمِ...)**[4]، وفي تفسيره لقوله تعالى: **(ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ)**[5]، لم يحملها على ظاهرها وبيّن مدلول الآية: "إنما استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض لأن كلمة "ثم" تقتضي التراخي وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا عن العرش".[6]

ولاشك في أن التأويل يشبه موضوعات علم البيان من مجاز وكناية واستعارة، وتحظ هذه الأنواع ـ كما سبق بصرف المعنى الظاهر إلى المراد من ورائها، وكذلك هي وظيفة التأويل وهنا يكمن الربط بينه وبين المجاز، وستخدم الرازي الأسلوب المجازي في الرد على المغالين من المتأولين، وأصبح التأويل ضرورة لغوية، تناوله باعتماد المنهج العقلي،

---

(1) ينظر: الرازي: أساس التقديس، ص 249.

(2) ينظر: رمضان علي حسن القرنشاوي: التأويل بين الرازي وابن تيمية ـ دراسة مقارنة في الصفات الإلهية -، مؤسسة الوراق، ط 1، عمان 2004، ص75 - 76.

(3) ينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 19، ص 47.

(4) سورة آل عمران: آية 107.

(5) سورة يونس: آية 3.

(6) ينظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 17، ص 12-13.

فرضتها الآيات المتشابهات، خاصة في الذات الإلهية وصفاتها من ذلك: قال تعالى: **(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهُهُ)**[1]، فلا يكون الوجه هو العضو المخصوص، وهو كناية عن الذات، أو الرضى، ويستدل بالآيات التي تحمل مجازا[2]. كما أوّل "الساق" في الآية: **(وَيَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ السَّاقِ)**[3]: بأهوال القيامة وليس الساق، مستدلا بالمثال: **"**قامت الحرب على ساقها**"**، أي شدتها[4].

إنّ المقام لا يتسع لذكر معظم ما جاء من بحوث صوتية، وصرفية، نحوية، وبلاغية، وهي لا حصر لها. وما يمكن قوله أنّ الرّازي اعتمد على آراء الكثير من القدامى السابقين أمثال: عبد القاهر، الرّماني، مستمدا منهما مباحثه في نظرية النظم بمنهج عقلي، وتصور كلامي منطقي. فتوخّى النحو لإدراك القيمة الحقيقية للصياغة في الآي القرآني، للوصول إلى المراد من الدلالات في السياقات المختلفة وهو يرى أن أسرار العربية هي علم المعاني والبيان، وأن القرآن معجز بفصاحته. كما أن للتأويل دورا في الدلالة عن طريق المجاز الذي أقر به الرازي وجعله ضرورة للتصدي للمجسمة والمشبهة في التأويلات التعسفية للآيات القرآنية.

---

[1]) سورة القصص: آية 88.

[2] ينظر: الرازي: أساس التقديس، ص 151 - 156.

[3] سورة القلم: آية 42.

[4] ينظر: الرازي: أساس التقديس، ص 182 - 183 .

الخـاتمـة

الخـاتمـة

في نهاية المطاف، لقد حاولت تقديم صورة جلية عن التفكير اللساني في المستوى الدّلالي عند الرازي، فعرضت للأسس التي شكلت مفاهيمه حول اللغة والدلالة اللسانية، باعتماد الجانب التطبيقي عنده. ولعله يمكننا أن نعرض لعدد من النتائج التي توصل إليها البحث وهي:

* في تقديمه للمسائل والمباحث اللغوية استفاد من جهود من سبقه أمثال: "سيبويه، الجاحظ، الرماني، ابن سينا، الغزالي، الجرجاني، الزمخشري...". وكان ذلك من منطلقات الرّازي في تأسيس فكره المعرفي، واللغوي، والدّلالي.

* يمثل الرازي الاعتدال بين المذهب السّنى، والاتجاه الاعتزالي مرجحَا كفة أهل السنة والجماعة رغم أخذه بكثير من آراء الأشاعرة والمعتزلة في بحثه اللساني. والتي بلورت الكثير من آرائه الدلالية.

* تجلى بحثه اللساني ببصمات واضحة في اعتماده المنهج الدّلالي (اللغوي) الذي تبناه؛ فمنهجه اللغوي والنحوي في القراءات أو التفسير اعتمد على توجيه القراءات لبلوغ الدّلالة الواضحة، وترجيح الرّأي النحوي الذي يخدم القراءة، ذاكرا جميع وجوه القراءة للحرف الواحد، وإثارة الظواهر الصوتية التي ترجع إلى لهجات القبائل. ولم ينفك الرّازي عن منهجه القائم على النظر العقلي، والتعليل الفلسفي المنطقي، وذلك لم ينج منه منهجه اللّغوي في معالجة العربية وأساليبها، وهو يفسّر النّص القرآني، ويكشف هذا المنهج الدلالي المتكامل عن فكره اللساني الدّلالي في البحث والتأليف والتفسير.

* كان من الضروري الاطلاع على أصوله، ونظرياته المعرفية، والفلسفية، والكلامية، والمنطقية لفهم "الصورة الذهنية"، والمثلث الدلالي، ومعرفة آرائه المتضاربة، والمتعددة عن الوجود الذهني والمُثل الأفلاطوني، ويُرجح الزركان فكرة المثل الأفلاطوني عكس ما يراه بعض الباحثين في نظريته الأرسطية المشائية والرواقية. وتعتبر فكرة "التصور الذهني" الأساس الذي قامت عليه الدّلالة ويشير إلى الموجود في الأذهان، والموجود في الأعيان مؤكدا على المرجع الخارجي.

* أشار إلى أهمية اللغة في حقل المنطق والفلسفة، وربطها بأهم المباحث المنطقية التي تتصل بالفكر اللساني الدلالي اتصالا وثيقا: "إيساغوجي، والمقولات". ويستعمل الرّازي مصطلح "الكلام اللساني" كما هو عند الأشاعرة ويعني به الأداء المنطوق للكلام، ويقابله مصطلح "الكلام الداخلي أو النفسي" الذي هو صفة قائمة بالنفس؛ وهو صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والإرادات، فرّق بينه وبيْن الكلام اللساني والذهني، فاللساني: هو حدث للإنجاز اللغوي.

* حاول أن يصل إلى أصول وضع الألفاظ لمدلولاتها، جعل البحث في هذه الأصول وسيلة معرفية بالأشياء التي تدلّ عليها الألفاظ، وذلك، عندما يشير في أكثر من موضع إلى فكرة وجود مناسبة بين اللفظ ومدلوله رغم أنّه يرفض نظرية عبّاد الصيمري القائمة على أنّ دلالة الألفاظ على مدلولاتها ذاتية حقيقية. وبالتالي فدلالة الألفاظ ليست ذاتية وإنمّا هي من الإضافات التي يضيفها المجتمع إلى ألفاظ اللّغة، ويستدل بدلالة تغير الأمكنة والأزمنة.

* ويكفي أن نستنتج من حصيلة فكره في مسألة اللغة وظيفتين أساسيتين لها، الأولى: وظيفة اللّغة على مستوى الإنسان حيث يعبر عما في ضميره وفكره ليبين عن مقاصده، وهي عند الرّازي: "تعريف ما في الضمائر". والثانية: على مستوى الجماعة، أو المجتمع من خلال التعبيرات القائمة بين الأفراد والتواصل والتفاهم بينهم، فتظهر أهمية اللغة، و يربط بين اللغة والمحتوى العقلي الذي هو انعكاس لها.

* وإنّ اللغة لا يمكن اعتبارها لغة إلا من خلال الكلام، فوجود الكلام يدل على وجود اللغة، وإذا انقطع الكلام انقطعت اللغة، وهذا ما ارتأه الرّازي مع وجود شرط الفهم والإفهام.

* تلك هي شواهد على ما جاء به الرّازي، حيث سيطر التشابك المعرفي في تناول قضايا الكلام واللّغة، فاختلفت اتجاهات دراسته للكلام، فبيّن الكلام لغويا، ودلاليا، ونفسيا، وبلاغيا، وميترفيزيقيا، وأنطولوجيا. فكانت فكرته قائمة على جدلية اللغة كقضية معرفية أساسا، فحاولنا استيعاب مساره من خلال مباحثه وآرائه ما أمكن.

* حرص الرازي على استقراء وجوه الدلالة وعلاقتها بالألفاظ، إضافة إلى إرادة

المتكلم وقصده. فاللغة تبدأ عنده من الدلالة. ففي الدلالة يرى أن المعاني هي الصور الذهنية لمسميات الألفاظ وأنّ مصدر هذه الصور هو الأشياء الخارجية، إمّا مباشرة عن طريق الحواس، "كالرؤية أو غيرها". وإمّا تصور بالوصف أو تخيُّل، وأنّ وضوح معنى اللّفظ يتوقف على مدى وضوح الصورة الذهنية، وإنّ أكثر المعاني وضوحا ما كان له أصل مادي مُحَسٌّ، ثم ما اشتق منه.

* تعددت مفاهيم "المعنى" عند الرّازي عبْر كتبه ومؤلفاته، وفي مختلف مباحثه، وهو يتفق مع النظرية الأرسطية التي تجعل المعنى مرادفا للفكر، فيأخذ المعنى مدلولات كثيرة. ويضع الرّازي العلامة اللّسانية لتمثل الصّورة الذهنية المُنْطَبِعَة فيه عن المُدْرَك الخارجي، كما يراعي المناسبة عند عملية الوضع. يؤكد على اعتباطية العلامة اللّسانية التي تعطي للّغة مرونتها في ملائمة الأوضاع المختلفة والمتجدّدة، وهذا ينفي كون اللّفظ له ارتباط طبيعي بدلالته، وهنا تظهر اعتباطية الدال والمدلول التي تشرف على عملية التوالد اللّغوي والتطوّر الدّلالي.

* ويشير إلى أنواع الدلالة. ويتبع الجرجاني في أنّ المجاز والكناية والتمثيل تقع في الدلالة الالتزامية، ويعطي أمثلته المشهورة. ولا يعتدّ الرّازي بالدلالتين: " المطابقة، والتضمن" في علم الفصاحة. ولا شك في أنّه كان دقيقا حين أطلق لفظ الدّلالة الوضعية على "المطابقة"، والعقلية على "التضمّن والالتزام"، وذلك لأنّ دلالة المطابقة معتبرة في التفاهم، واعتبر دلالة التضمّن والالتزام دلالة عقلية. ويغفل الرّازي في تقسيمه الدّلالة الطبيعية في محصوله ونهاية الإيجاز، ولكنه يشير إليها ضمنيا في تفسيره، وهي دلالة لفظية غير وضعية كدلالة أصوات الآلام والأوجاع.

* يمثل الرازي حقلا دلاليا أفاد منه الفكر الدّلالي كثيرا حينما أومأ إلى كثرة المشترك والمترادف في اللغة لأنّه ليس مقصورا على الأسماء التي يقع الاشتراك فيها قليلا، وإنّما يشمل الأفعال، فالأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والإنشاء، والمضارع في دلالته على الزمن مشترك بين الحال والاستقبال، والأمر مشترك بين الوجوب والندب في دلالته على الطلب، والحروف كما يدلّ كلّ منها على أكثر من معنى، ولم يوافقه في هذا الرأي بعض

الأصوليين. وما جاء به الرّازي يبدو طريفا فيما يخصّ صيغة الأمر في تردّدها بين الوجوب والندب.

ويمكن أن يتحقق الترادف بالنسبة للكلمات التي تبدو متقاربة جدا، ويعجز الشخص عن تحديد الفروق بينها. ورغم ذلك نلمس عند الرازي التردد بين الإقرار بالترادف وبين عدمه، ولعل مردّ ذلك إلى لغة النص القرآني.

* أدرك الرازي في تناوله اللّساني الدّلالي قيمة اللفظ، مفردا ومركبا ومؤلفا وعلاقته بالسياق، وأثره في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام، كما تفطن إلى دور الدلالة وأنواعها خاصة الدلالة الالتزامية وأثرها في الكلام والبلاغة. واستطاع أن يحصر مفهوم الدلالة اللغوية من خلال مرجعية المعرفية، وإطاره الفكري الكلامي، والفلسفي، والأصولي معتمدا على مقرراته ومراحله الفكرية، حيث بيّن الصلة بين الدلالة واللّغة، وعلاقة الدلالة والمعنى بالمحتوى الذهني بإزاء اللّفظ ثم علاقة ذلك كله بالنص القرآني (تفسيرا)، والحكم الشرعي (أصول فقه) معتمدا منهجا طريفا فريدًا لم يسبقه إليه غيره.

* في مبحث الدلالة والصوت ركز على البعد الفيزيولوجي، والنطقي، والفيزيائي للصوت، مركزا على الجانب السمعي لأن ماهية الصوت مدركة بالحس، ويخالف ابن سينا في بعض الآراء الصوتية. واهتم الرازي بالجانب الدلالي في الأصوات، واشترط الوضع اللغوي لاستخلاص المناسبة بين اللفظ والمعنى. وأقام الدراسة الفونولوجية على معرفة الدلالة الصوتية للألفاظ، فأثبت التبادل الصوتي، وأثره في فهم المعنى المراد من النصوص القرآنية، وتناول التنوعات الصوتية: "كالإدغام والحذف". وتعرّض في الدلالة والصرف للبنية المورفولوجية الصرفية للكلمة، والاشتقاق، باحثا في دلالة أبنية الأسماء والأفعال والأوصاف من خلال تفسير الآي الحكيم، وتوضيح أصول الكلمات الحسية ودلالاتها .

* وتتضح رؤية الرازي اللسانية في مبحث الدلالة والنحو، من خلال تفكيره الفلسفي؛ في أن كلّ وحدة لغوية ما هي إلاّ مركب من وحدات أبسط منها؛ فالجملة مركّب من مجموع كلمات، وبذاك انطلق من دلالة التركيب التي كان يتوخى من ورائها المعنى المقصود حين فسّر النص القرآني ناظرا إلى التركيب السياقي لمعرفة الدلالات الشرعية. وقد اعتمد النحو

بمفهومه الواسع الذي هو قانون تأليف الكلام، وليس دراسة أحوال أواخر الكلمات.

* حاول الرّازي من البدء أن يصل بين مستوى البنية النحوية التي تتحَدَّد بوجود الإخبار كما يسميه أي الإسناد بين المسند والمسند إليه ومستوى البنية الإبلاغية التي تتحدد بوجود الفائدة وعلاقة الإسناد والقصد. وأدرك أهمية الإعراب والعلامة الإعرابية في النص القرآني حيث ربطه بالمعنى المناسب له، مما اضطره إلى ترجيح أوتصويب بعض القراءات متلمسا الوجوه الإعربية التي توافقها، معتمدا التأويل النحوي، وتقدير المحذوف من الجملة آخذا بالوجه الإعرابي الأقوى في الدلالة، والقريب من المعنى، فهو ربط إعراب الآيات بوظائف دلالية معينة ربطا محكما. وفي علاقة الدلالة بالنحو يتسع المجال ليشمل البلاغة لأن النظم والتركيب في الجملة العربية يقتضي توخي معاني النحو لمعرفة الدلالات، ولاشك أن هناك تشاجر بينهما .

* وفي علاقة الدلالة بعلوم البلاغة، بيّن الرازي نظرية النظم وعلاقتها بالإعجاز القرآني والفصاحة وعلم البيان والمعاني. وهو يعتبر حلقة وصل بين بلاغة عبد القاهر والسكاكي، وهو أول من قعّد علوم البلاغة. كما اعتمد على بلاغة الجرجاني والزمخشري، بل فاقهما في بعض المسائل، كمبحث المجاز المرسل وعلاقاته.

* يجعل عبد القاهر مزايا النظم بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، وتبعه في ذلك الرازي الذي جعل العلاقات الدلالية المزية في النظم ناظرا في أنماط التركيب، والترابط بين الآيات والسور، وهو جانب برّز فيه غيره من المفسرين. وبيّن الفروق الدقيقة في الخبر: "التقديم والتأخير، الحذف والذكر، والفصل والوصل ...الخ". وفي دلالة التركيب الطلبي الإنشائي، يهتم بالأمر والنهي حيث ربط بينهما في الجانب الأصولي القائم على التقابل الدلالي، والاستلزام العقلي، مشيرا إلى الوظيفة الدلالية للصيغتين. فكانت له إضافات خاصة خالف فيها الأصوليين.

* ويمثل مبحث البيان موضوعاً بالغ الأهمية في تفسير النصوص من حيث كونه مجالاً شاسعاً لدراسة معاني الألفاظ، ودلالات التراكيب في النصوص. ولهذا فصّل الرازي في أنواعه وأركانه وأقسامه متأثرا بعلم الكلام وعلوم النقل الإسلامية، فعرّف الرازي البيان

في المحصول، بأنه عبارة عن الدلالة. ومن هذا المنطلق تناول المجاز اللغوي والعقلي، والاستعارة، والتشبيه، والكناية. وانفرد بآرائه في إخراج الكناية من المجاز لأنها لا تقتضي نقل اللفظ في إفادة المعنى، رغم اضطراب رأيه في كثير من مسائل التشبيه والمجاز.

* حصر اثني عشر نوعا من المجاز المرسل، و أدرج فيه الحذف والزيادة، ولم يبتعد هنا عن التغيّر الدلالي وما ينتج عنه من توسع أو تضييق أو انتقال. وأدرك الرّازي كثرة المجاز في القرآن، فلم يدع مصطلحا في المجاز إلا وأتى عليه شرحا واستشهادا، متحريا المعنى ومعنى المعنى، راصدا كلّ الوجوه للانتقال الدلالي من الحقيقة إلى المجاز، مشيرا إلى علاقات المجاز المرسل دون تسميته.

* كما ارتبط المجاز بالتأويل في معرفة الدلالة القرآنية في المحكم والمتشابه عن طريق المجاز الذي أقرّ به الرازي وجعله ضرورة للتصدي للمجسّمة والمشبّهة في التأويلات التعسفية للآيات القرآنية. فلم يغلو مغالاة المعتزلة في تأويل اليد، والساق، والوجه، وكل ما تعلق بالذات الإلهية وصفاتها.

وأخيرا يحسن القول، بأن ما ذهب إليه الرّازي من مباحث أسَّسَه وأقامه على محور المنطق واللّغة العربية، واستطاع أن يحصر مفهوم الدّلالة اللّغوية من خلال مرجعيته المعرفية، وإطاره الفكري الكلامي، والفلسفي، والأصولي معتمدا على مقرراته ومراحله الفكرية، حيث بيّن الصلة بين الدلالة واللغة، ليثبت الإعجاز القرآني وفصاحته، وصولا إلى الحكم الشرعي معتمدا منهجا طريفا فريدًا لم يسبقه إليه غيره. مقتربا من الدّلالة العامة التي كانت هدفه عن طريق الدّلالة اللسانية والدّلالة المعرفية التي تضمّ أقساما من علم الدلالة المعاصر، "كعلم الدلالة المعرفي، وعلم الدلالة التركيبي، وعلم الدلالة الفلسفي، والمنطقي..." ليصل - بالتالي - إلى إرساء أسس نظريته الدّلالية التي ساهمت في بلورة مفاهيم لسانية فاق بها غيره وعصره.

وما يثيرنا هو الإحساس بعمق المنتهى المعرفي الذي سعى إلى تحقيقه هذا المفكر الذي يستحق تسميته باللغوي واللساني فيما أبدعه، وأضافه من أفكار وآراء في هذا المجال. كما أنّ مجمل المباحث التي أثارها البحث اللساني الحديث والمعاصر لها وجود في مؤلفاته

بدءا بالعلامة اللسانية وأقسام الدلالة، وانتهاءا بالوظائف الدلالية في علم الصوت والصرف، وعلم النحو والبلاغة. وما استجد فيهما من مباحث تداولية وجدناها عند الرازي ولم يتسع المقام للتفصيل فيها والتي ستكون موضوعا لرسائل وأطروحات أخرى تميط اللثام أكثر عن نظريته اللسانية والدلالية.

المصادر والمراجع

المصـادر والمراجـع

*** القـرآن الكـريـم**

- أولا: المصـادر:

1. **الآمدي**، (سيف الدين محمد أبو الحسن علي):

- الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق سيد الجيلي، ط.2، دار لكتاب العربي، بيروت 1986.

2. **أرسطوطاليس:**

- منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط.1، وكالة المطبوعات الكويتية، دار العلم، بيروت 1980.

3. **الأسنوي**، (جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن تـ 772هـ):

- شرح الأسنوي، نهاية السؤال لمنهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي، مطبعة صبيح، القاهرة 1969.
- الكوكب الدري فيما يتخرج من المسائل الفقهية على الأصول النّحوية، تحقيق محمد حسن عوّاد، ط.1، دار عمار، عمان 1985.

4. **الأشموني**، (أبو الحسن علي نورالدين بن محمد):

- شرح الأشموني على ألفية بن مالك منهج السالك، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط.1، دار الكتاب العربي، بيروت 1955.

5. **ابن أبي أصيبعة:**

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، (د.ط)، بيروت 1981.

6. **ابن الأنباري**، (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد تـ 577 هـ):

- لمع الأدّلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1957.
- الإنصاف في مسائل الخلاف، محمد محي الدين عند الحميد، دار الطلائع، القاهرة 2005.

7. **الباقلاني**، (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب):

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، ط.2، القاهرة 1963.
- إعجاز القرآن، بهامش الإتقان في علوم القرآن، ط.3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1951.

8. **البغدادي،** (أبو منصور عبد القاهر):

- الفَرْقُ بين الفِرَق، دار الجيل، ودار الآفاق الجديدة، بيروت 1987

9. **التحتاني،** قطب الدين الرّازي:

- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرّسالة الشمسية، نشرة الكردي، القاهرة 1905.

10. **التفتازي،** سعد الدين:

- شرح السعد المسمى مختصر المعاني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة محمد على صبيح وأولاده، القاهرة د.ت.

11. **التهانوي،** (محمد بن علي الفاروق):

- كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطفي عبد البديع، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1969.

12. **التوحيدي،** (أبو حيان):

- المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسني، وكالة المطبوعات، ط.2، دار القلم بيروت.

13. **ابن تيمية،** (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم):

- درء تعارض العقل والنقل، ضبطه عبد اللطيف عبد الرحمان، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت.

14. **الجاحظ،** (أبو عثمان عمرو بن بحر):

- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط.2، مكتبة الخانجي، القاهرة 1975.
- الحيوان، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت 1996.
- رسائل الجاحظ، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1964.

15. **الجرجاني،** (السيد الشريف علي بن محمد تـ 816 هـ):

- التعريفات، تحقيق عبد المنعم حفني، دار الرشاد، القاهرة 1991.

16. **الجرجاني**، (عبد القاهر):

- أسرار البلاغة: تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1978.
- دلائل الإعجاز، تح محمد التنجي، دار الكتاب العربي، ط.1، بيروت 2005.

17. **ابن جني** (أبو الفتح عثمان):

- الخصائص، تح: محمد علي النجار، قدمه عبد الحكيم راضي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2006، (مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية 1955).
- سر صناعة الاعراب، حسن هنداوي، دار القلم، دمشق 1985.

18. **حاجي خليفة**، (مصطفى بن عبد الله):

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

19. **الخطابي**، (أحمد بن محمد بن إبراهيم):

بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط.3، مصر 1976.

20. **ابن خلدون** (عبد الرحمن):

- المقدمة، تحقيق حامد أحمد طاهر، ط.1، دار الفجر للتراث، القاهرة 2004.

21. **ابن خلكان:**

- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ج 1 ج 3، ج4، مطبعة النهضة، بيروت 1978.

22. **ابن دريد**، (محمد بن الحسين الأزدي):

- الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1958.
- جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دارالعلم للملايين، بيروت 1987.

23. **الرّازي**، (فخر الدين بن عمر):

- أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1986.
- التفسير الكبير، ط.2، دار الكتب العلمية، بيروت 2004.
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط.1، بيروت 1986.
- المباحث المشرقية، مج1، تحقيق، محمد المعتصم بالله البغدادي، ط.1، دار الكتاب

العربي، بيروت 1990.

- شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات)، تحقيق عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية، القاهرة 2000.
- المحصول في علم الأصول، تعليق محمد عبد القادر القط، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.
- الفراسة - دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم -، تحقيق مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة 1987.
- نهاية لإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكرى الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط.1، بيروت 1985.

24. **الراغب الأصفهاني،** (الحسين بن محمد)

- المفردات في غريب القرآن، راجعه وائل أحمد عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة 2003.

25. **الرّماني،** (أبو الحسن علي بن عيسى):

- النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلامة، ط.1، دار المعارف، مصر 1957.
- الرّماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني: ثلاث رسائل في إعجاز القران، تحقيق، محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط.3، مصر.

26. **الزبيدي،** (السيد محمد مرتضى الحسني):

- تاج العروس من جواهر القاموس، ج 28، الكويت.

27. **الزجاجي،** (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق):

- الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، مطبعة المدني 1959.

28. **الزمخشري،** (محمود بن عمر أبو القاسم جارالله):

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت.
- المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت 1323 هـ.

▪ أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت 1982.

29. **السبكي**، (تاج الدين):

▪ طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

30. **السكاكي**، (أبو يعقوب بن يوسف):

▪ مفتاح العلوم، ط.1، مطبعة البابي الحلبي، مصر 1937.

31. **سيبويه**، (أبو بشر عمرو بن قنبر):

▪ الكتاب، ج 1، عبد السلام محمد هارون، ط.1، دار الجيل، بيروت 1991.

32. **ابن سينا**، (أبو الحسين بن عبد الله):

▪ الإشارات والتنبيهات - المنطق -، مجلد 1، نشرة دنيا القاهرة 1947.

▪ الشفاء - الجدل - راجعه إبراهيم مدكور، تحقيق أحمد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1965.

▪ الشفاء - العبارة - تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للتأليف، القاهرة 1970.

▪ الشفاء - النفس - تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975.

▪ النجاة، تقديم ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985.

▪ منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة 1910.

▪ أسباب حدوث الحروف، راجعه: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1398 هـ.

33. **السيوطي**، (جلال الدين):

▪ الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، ط.1، بيروت 1987.

▪ طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مطبعة الحضارة العربية الفجالة، ط.1، مصر 1976.

▪ المزهر في علوم اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون، البابي الحلبي، القاهرة 1958.

- معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة 1969.

34. **الشافعي**، (محمد بن إدريس):

- الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة 1940.

35. **الشهرستاني**، (محمد بن عبد الكريم)

- الملل والنحل، ط.1، دار السرور 1948.

الشوكاني، (محمد بن علي بن محمد):

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الاصول، ط.1، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1937.

36. **الشيرازي**، (أبو إسحاق بن علي إبراهيم تـ 476 هـ):

- اللمع في أصول الفقه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط.3، مصر 1957.

37. **الصفدي**، (صلاح الدين):

- الوافي بالوفيات، دمشق 1956 .

38. **أبو الطيب اللغوي:**

- الأضداد في كلام العرب، تحقيق عزة حسن، دمشق 1963.

39. **عبد الجبار**، (القاضي أبو بكر):

- المغني في أبواب العدل والتوحيد إعجاز القرآن، ج 5، ج 16، تحقيق أمين الخولي، ط.1، سلسلة تراثنا، القاهرة 1960.

40. **العسكري**، (أبو هلال حسن بن عبد الله بن سعيد):

- الصناعتين في الكتابة والشعر، تح: محمود أبوريه، مراجعة: عباس حسن خضر، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، (د.ط)، القاهرة، (د.ت).
- الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1977.

41. **العسقلاني**، (أحمد بن علي بن حجر تـ 852 هـ):

- لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1971.

42. **الغزالي**، (محمد أبو حامد):

- المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية، بولاق 1324 هـ.
- معيار العلم في فن المنطق، المطبعة الأميرية، بولاق 1322 هـ.

43. **الفارابي**، (أبو نصر):

- الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط.2، بيروت 1986.
- إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1984.
- الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط.2، دار المشرق، بيروت 1990.
- الفصول الخمسة، منطق الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1985.
- العبارة، كتاب في المنطق، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية للكتاب العرب، القاهرة 1986.

44. **ابن فارس**، (أحمد بن زكريا):

- معجم مقاييس اللّغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، (د.ت).
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد أحمد صقر، عيسى الحلبي، القاهرة 1977.

45. **الفراهيدي**، (الخليل بن أحمد):

- العين، ج 1، تحقيق عبد الله درويش، مطبعة العاني، بغداد، ط.1، 1967.

46. **الفيروزآبادي**، (مجد الدين محمد بن يعقوب تـ 817 هـ):

- قاموس المحيط، طبعة الحلبي، القاهرة 1952.

47. **ابن قتيبة**، (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري):

- تأويل مشكل القرآن: تحقيق السيد أحمد صقر، طبعة الحلبي.
- الشعر والشعراء، تح أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1966.

48. **قدامة بن جعفر**، (أبو الفرج الكاتب البغدادي)

- نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مطبعة السعادة، مصر، 1963.

49. **القرطبي ابن مضاء:**

- الرّدّ على النّحاة، لجنة التأليف، مصر 1948.

50. **القزويني**، (جلال الدين الخطيب):

- الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق مجدي فهمي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

51. **ابن كثير**، (عماد الدين إسماعيل بن عمر البصري)

- تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، ط.6، 1984.

52. **الكندي**، (أبو يعقوب يوسف):

- رسائل الكندي الفلسفية، تح. محمد على أبو ريدة، ط.2، دار الفكر العربي، القاهرة.

53. **ابن منظور**، (أبو الفضل جمال الدين بن مكرم تـ 711 هـ):

- لسان العرب، دار صادر، ط.2، بيروت 1992م.

54. **ابن هشام الأنصاري**، (أبو محمد عبد الله جمال الدين):

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط.5، مؤسسة الصادق، 1378 هـ.

- ثانيا: المراجع العربية:

55. **أنيس، إبراهيم:**

- دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2004.
- أسرار العربية، الأنجلو المصرية، ط.3، القاهرة 1966.

56. **بشر، كمال:**

- التفكير اللغوي بين القديم والجديد، دار غريب، القاهرة 2005.
- دراسات في علم اللغة، القسم الثاني، دار المعارف، القاهرة 1970.

57. **بطاهر، بن عيسى:**

- البلاغة العربية - مقدمات وتطبيقات - دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2008.

58. **بلعيد، صالح:**

- التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994.

59. **البهنساوي، حسام:**

- الدراسات الصوتية عند العلماء العرب والدرس الصوتي الحديث، زهراء الشرق،

ط.1، القاهرة 2005.

- علم الأصوات، مكتبة الثقافة الدينية، ط.1، القاهرة 1998.

60. التميمي، صبيح:

- هداية السالك إلى ألفية ابن مالك، ج1، دار البعث، ط.2، قسنطينة، الجزائر 1990.

61. الجابري، محمد عابد:

- بنية العقل العربي، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986.

جبل، محمد حسن حسن:

- المعنى اللغوي، - دراسة عربية مؤصلة نظريا وتطبيقيا - مكتبة الآداب، ط.1، القاهرة 2005.

62. جحفة، عبد المجيد:

- مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال، ط.1، الدار البيضاء 2000.

63. حامد عبد السلام، السيد:

- الشكل والدلالة - دراسة نحوية للفظ والمعنى -، دار غريب، القاهرة 2002.

64. الحجازي، محمد فهمي:

- مدخل إلى علم اللغة، دار قباء، القاهرة 1998.

65. حسان، تمام:

- الأصول، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة 2004.
- اللغة بين المعيارية والوصفية، الدار البيضاء 1992.
- اللغة العربية، معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1973.

66. حساني، أحمد:

- مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993.

67. حسنين، صلاح الدين:

- الدلالة والنحو، ط.1، مكتبة الآداب، القاهرة 2005.

.68 حسين، عبد القادر:

- المختصر في تاريخ البلاغة، دار غريب، القاهرة 2001.

حماسة، عبد اللطيف:

- النحو والدلالة - مدخل لدراسة المعنى النحوي -، ط.1، دار الشروق، القاهرة 2000.

.69 حمودة، طاهر سليمان:

- دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للنشر، 1997.

.70 حيدر فريد، عوض:

- علم الدلالة، مكتبة الآداب، ط.1، القاهرة 2005.

.71 خرما، نايف:

- أضواء على الدّراسات اللّغوية المعاصرة، سلسلة عالم المعرفة، ط.2، الكويت 1979.

.72 الخضري، محمد:

- أصول الفقه، ط.4، مطبعة السعادة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1962.

.73 بوخلخال، عبد الله:

- التعبير الزمني عند النحاة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1987.

.74 خليف، فتح الله:

- فخر الدين الرازي، دار المعارف، مصر 1969.

.75 خليل، حلمي:

- الكلمـة، - دراسة لغوية ومعجمية -، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية 1980.
- العربية وعلم اللغة البنيوي، دراسة في الفكر اللغوي العربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1995.
- المولد دراسة في نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية 1978.

.76 خليل السيد، أحمد:

- دراسات في القرآن، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1969.

77. **الخولي، محمد علي:**

- معجم علم اللغة النظرية، إنجليزي عربي، مكتبة لبنان، بيروت 1982.
- معجم علم الأصوات، دار الفلاح، القاهرة 1998.

78. **دبة، الطيب:**

- مبادئ اللسانيات البنيوية، دار القصبة، الجزائر 2001.

79. **الداية، فايز:**

- علم الدلالة العربي - النظرية والتطبيق - دار الفكر، ط.2، دمشق 1996.

80. **الراشيدي، عماد الدين محمد:**

- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشهاب، 1999.

81. **رفيدة إبراهيم، عبد الله:**

- النحو وكتب التفسير، ج 2، الدار الجماهيرية، ط.3، بنغازي 1990.

82. **الزركان، محمد صالح:**

- فخر الدين الرّازي، وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، دمشق (د.ت).

83. **زكريا، ميشال:**

- الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط.1، بيروت 1982.
- الألسنية - علم اللّغة الحديث -، المؤسسة الجامعية، بيروت 1985.

84. **زوين، علي:**

- منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية، ط.1، بغداد 1985.

85. **أبو زيد، أحمد:**

- التناسب البياني - دراسة في النظم المعنوي - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب 1991.

86. **زيدان، محمد:**

- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة ط.1، بيروت 1990.

87. **الساقي فاضل، مصطفى:**
- أقسام الكلام العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1977.

88. **السعدي عبد القادر، عبد الرحمن:**
- أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط.1، مطبعة الخلود، بغداد 1986.

89. **السعران، محمود:**
- علم اللغة، دار المعارف المصرية، مصر 1962.

90. **سلام محمد، زغلول:**
- أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ط.1، دار المعارف، مصر 1961.

91. **السمرائي، فاضل:**
- الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، ط 1، بيروت 2000.
- الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، دار عمار، ط.1، الأردن 2005.

92. **السيد، شفيع:**
- البحث البلاغي عند العرب - تأصيل وتقييم - دار النصر، ط.2، القاهرة 1996.

93. **السيد،عبد الحميد:**
- دراسات في اللسانيات، ط.2، دار الحامد، عمان 2004.

94. **شاهين، عبد الصبور:**
- في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.4، 1984.

95. **الشهري عبد الهادي، بن ظافر:**
- استراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية -، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، بيروت 2004.

96. **الشيخ عبد الواحد، حسن:**

- العلاقات الدّلالية والتراث البلاغي، مكتبة الإشعاع، ط.1، مصر 1999.

97. **صالح حسن، بشير:**

- علاقة المنطق باللّغة عند فلاسفة المسلمين، ط.1، دارالوفاء، الإسكندرية 2003.

98. **صالح، صبحي:**

- دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت 1970.

99. **صمود، حمادي:**

- التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن 6هـ، منشورات الجامعة التونسية، مطبعة الرسمية، تونس 1981.

100. **ضيف، شوقي:**

- البلاغة تطور التاريخ، ط.2، دار المعارف القاهرة 1965.

101. **طبل، حسن:**

- المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة 1998.

102. **طحان، ريمون:**

- الألسنية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.2، 1981.
- فنون التقعيد وعلوم اللسان، دار الكتاب اللبناني، ط.1، بيروت 1983.

103. **طه، عبد الرحمن:**

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط.2، الدار البيضاء 2000.

104. **ابن عاشور محمد الفاضل:**

- التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، ط.2، تونس 1972،

105. **عبد الباقي، محمد فؤاد:**

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، دار الحديث، بيروت.

106. **عبد التواب، رمضان:**

- المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغوي، مطبعة المدني، مصر، ط.1، 1982.
- فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، ط.6، القاهرة 1999.

107. **عبد الجليل، عبد القادر:**

- علم اللسانيات الحديثة، دار الصفاء، ط.1، الأردن 2002.

108. **عبد الغفار، أحمد:**

- التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، دارالمعرفة الجامعية، مصر 2003.
- النص القرآني وضرورة التفسير، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 2003،

109. **عبد المطلب، أحمد:**

- البلاغة والأسلوبية، مطابع الهيئة المصرية العامة، القاهرة 1984.

110. **عبد المهيمن، أحمد:**

- نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، دار الوفاء للطباعة، الإسكندرية 2000.

111. **عجمي، حسن:**

- السوبر أصولية، الدار العربية للعلوم، ط.1، بيروت 2007.

112. **عرفة عبد العزيز، عبد المعطي:**

- قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، ط.1، بيروت 1985.

113. **عصفور، جابر:**

- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دارالتنوير، ط.2، بيروت 1983.

114. **عكاشة، محمود:**

- التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة - دراسة في الدلالة الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، دار النشر للجامعات، ط.1، القاهرة 2005.
- الدّلالة اللفظية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 2002.

115. **علي محمد، محمد يونس:**

- وصف اللغة العربية دلاليا في ضوء مفهوم الدلالة - دراسة في المعنى وظلال المعنى، دار الفاتح، الجماهيرية الليبية، 2002.
- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، بيروت 2004.

116. **عمر أحمد، مختار:**

- علم الدلالة، عالم الكتب، ط.6، القاهرة 2006.
- دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة 1991.

117. **العمري، نادية محمد شريف:**

- دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية - دراسة في علم أصول الفقه -، هجر للطباعة والنشر، ط.1، القاهرة 1985.

118. **العوادي، كاظم مشكور:**

- البحث الدلالي عند ابن سينا، دراسة أسلوبية في ضوء اللسانيات، مؤسسة البلاغ، ط.1، بيروت 2003.

119. **عياشي، منذر:**

- اللسانيات والدلالة، ط.1، مركز الإنماء الخضاري، حلب 1996.

120. **فاخوري، عادل:**

- منطق العرب، من وجهة نظر المنطق الحديث، ط.3، دار الطليعة، بيروت 1993.
- علم الدّلالة عند العرب، دار الطليعة، ط.1، بيروت 1985.
- تيارات في السيمياء، دار الطليعة، ط.1، بيروت 1985.

121. **أبو الفرج، محمد:**

- المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النهضة، مصر 1966.

122. **فضل، صلاح:**

- بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت 1992.

123. **فضل فؤاد، السيد:**

- الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس 1974.

124. **الفقى صبحي، إبراهيم:**

- علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، ط.1، دار قباء، القاهرة 2000.

125. **الفهري عبد القاهر، الفاسي:**

- اللسانيات واللغة العربية، دار توبقال، الدار البيضاء 1985.

126. **قاسم حسام، أحمد:**

- تحويلات الطلب ومحددات الدلالة - مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف -، ط.1، دار الآفاق العربية، القاهرة 2007.

127. **القرنشاوي رمضان علي، حسن:**

- التأويل بين الرازي وابن تيمية - دراسة مقارنة في الصفات الإلهية -، مؤسسة الوراق، ط.1، عمان 2004.

128. **مجذوب، عبد العزيز:**

- الرّازي من خلال تفسيره، ط.2، الدار العربية للكتب، ليبيا - تونس 1980.

129. **محسَّب، محي الدين:**

- علم الدّلالة عند العرب، - الرّازي نموذجا -، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، بيروت 2008.
- انفتاح النسق اللساني، دراسة في التدخل الاختصاص، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، لبنان 2007.
- اللغة والفكر والعالم، - دراسة في النسبية اللّغوية بين الفرضية والتحقيق -، ط.1، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية، بيروت 1998.

130. **محيسن، محمد سالم:**

- القراءات وأثرها في علوم العربية، ط.1، دار الجيل، بيروت 1998.

131. **المسدي، عبد السلام:**

- التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس 1981.
- اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، (د.ت).

132. **مصلوح سعد، عبد العزيز:**

- دراسة السمع والكلام، عالم الكتب، القاهرة 2000

133. **مطلوب، أحمد:**

- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ط.2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1996.

134. **منقور، عبد الجليل:**

▪ علم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربي - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001.

135. **ناصف، مصطفى:**

▪ نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط.2، بيروت 1981.

136. **النشار، علي سامي:**

▪ مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي، ط.2، دار النهضة العربية، بيروت 1984.

137. **النشار، مصطفى سامي:**

▪ نظرية المعرفة عند أرسطو، ط.4، دار قباء، القاهرة 2001.

138. **نويهض، عادل:**

▪ معجم المفسرين من صدر الاسلام حتى العصر الحاضر، المؤسسة الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، ط.2، القاهرة 1986.

139. **هلال، أحمد هنداوي:**

▪ المباحث البيانية في تفسير الفخر الرّازي - دراسة بلاغية تفصيلية -، أميرة للطباعة، ط.1، القاهرة 1999.

140. **هلال، عبد الغفار حامد:**

▪ علم اللغة بين القديم والحديث، ط.3، مطبعة الجبلاوي، دار الكتب، القاهرة 1989.

141. **هلال، ماهر مهدي:**

▪ فخر الدين الرّازي بلاغيا، دار الحرية للطباعة، منشورات وزارة الإعلام العراقية، بغداد 1977.

142. **وافي علي، عبد الواحد:**

▪ علم اللغة، دار النهضة، ط.7، القاهرة 1972.

- ثالثا: المراجع المترجمة:

143. **أولمان، ستيفان:**

▪ دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة 1988.

▪ دور الكلمة في اللّغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، ط.2، القاهرة 1969.

144. بارت، رولان:

▪ مبادئ في **علم** الأدلة، تعريب محمد البكري، ط.2، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986.

145. بركلي، هيربيرت:

▪ مقدمة إلى علم الدلالة الألسني، ترجمة قاسم المقداد، وزارة الثقافة، دمشق 1990.

146. بلمر، ف-ر:

▪ علم الدلالة - إطار جديد - ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 1999.

147. تشومسكي، نوام:

▪ اللغة والعقل، ترجمة بيداء علكاوي، بغداد 1996.

148. دو سوسير، فرديناند:

▪ محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية، الجزائر 1986.

▪ دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح قرمادي و آخرين، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، 1985.

149. روبنز، ز.:

▪ موجز تاريخ علم اللغة، ترجمة أحمد عوض، الكويت 1997.

150. شاكر، سالم:

▪ مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة محمد يحياتين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1992.

151. غيرو، بيار:

▪ علم الدلالة، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، ط.1، بيروت 1986.

152. فريستيغ، كيس:

▪ الفكر اللغوي بين اليونان والعرب، ترجمة محي الدين محسب، دار القبس، المنيا 2001.

153. فوك، كاترين وقوفيك، بيارلي:

▪ مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، ترجمة المنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

154. مارتنيه، أندري:

▪ مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحمو، المطبعة الجديدة، دمشق 1985.

155. مارك، ريشيل:

▪ اكتساب اللغة، ترجمة كمال بكداش، المؤسسة الجامعية، بيروت، تونس 1984.

156. مونان، جورج:

▪ علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة نجيب غزاوي، وزارة التعليم العالي، دمشق 1982.

▪ تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، ترجمة بدر الدين القاسم، مطبعة دمشق 1972.

157. الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط.2، دارالطليعة، بيروت 1980.

- رابعا: الدوريات والرسائل الجامعية.

*** الدوريات:**

158. الحاج صالح، عبد الرحمن:

▪ مدخل إلى علم اللسان الحديث، **مجلة اللسانيات**، عدد 2، مجلد 1، الجزائر 1971.

159. القط، عبد القادر:

▪ النقد العربي القديم والمنهجية، **مجلة فصول**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، العدد 3، مصر 1981.

160. موريس، أبو ناضر:

▪ مدخل إلى علم الدلالة الألسني، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، عدد 18-19، بيروت 1982.

161. هدارة، محمد مصطفى:

- كتاب نهاية الإيجاز للفخر الرازي وأثره في تاريخ لبلاغة العربية، مجلة كلية الآداب، مج 4، جامعة الرياض 1976.

*** الرسائل:**

162. سويد، محمود أحمد:

- التفسير الكبير لغويا ونحويا، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق 1997.

163. منقور، عبد الجليل:

- جهود الآمدي الدلالية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 1996.

- خامسا: المرجع الأجنبية.

1. Dubois, Jean et autres : Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris 1973.
2. Lerat, Pierre : Sémantique descriptive, Hachette, Paris 1983.
3. Lyons, John : Eléments de sémantique, Larousse, Paris 1978.
4. Lyons, John : Sémantique linguistique, traduction de J. Durand et D. Boulonnais, Paris 1980.
5. Martinet, André : Eléments de linguistique générale, Armand Colin, Paris.
6. Leroy, Maurice : Les grands courants de linguistique moderne, université de Bruxelles 1971.
7. Le Goffic, Pierre : Initiations aux problèmes des linguistiques contemporaines, librairie, Hachette, Paris 1975.
8. Jakobson, Roman : Essai de linguistique générale, T.1, Ed. de Minuit, Paris.
9. Oswald, Ducrot et Tzvetan, Todorov : Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du Seuil, Paris 1972.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة	أ- و
مدخل: علم اللسانيات وعلم الدلالة	8
الفصل الأول: المستوى الدلالي عند العرب القدماء	44
تمهيد:	45
المبحث الأول: المستوى الدلالي عند اللغويين والنحاة	53
المبحث الثاني: المستوى الدلالي عند الأصوليين الفقهاء	69
المبحث الثالث: المستوى الدلالي عند الفلاسفة والمناطقة	85
المبحث الرابع: المستوى الدلالي عند البلاغيين والنقاد	101
ترجمة فخر الدين الرازي	122
الفصل الثاني: الأصول الفكرية والمعرفية والمنهجية عند الرازي	127
المبحث الأول: الأصول الفكرية والمعرفية عند الرازي	130
أ- الأصول اليونانية	131
ب- الأصول الإسلامية	136
المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند الرازي	143
أ- طرق المعرفة	146
ب- المعرفة والتصوف	149
ج- الوجود الذهني والمثل الأفلاطوني	152
المبحث الثالث: منهج الرازي في التأليف والتفسير	155

1-منهجه في التأليف	156
2- منهجه في التفسير	162
المبحث الرابع: منهجه اللغوي	168
مميزات منهجه اللغوي	169
أ- منهجه في السماع	174
ب- منهجه في القياس	178
ج- منهجه في القراءات	182
الفصل الثالث: اللغة والدلالة عند الرّازي	188
المبحث الأول: اللغة عند الرازي	191
1- أصل اللغة ونشأتها	191
2- اللغة والإنسان العالم	195
3- بنية اللغة ووظيفتها	200
المبحث الثاني: الكلام عند الرازي	205
1- الكلام ومفهومه	206
2- الكلام النفسي والكلام اللساني	208
3- الكلام والكتابة	214
المبحث الثالث: الدلالة والعلامة اللسانية عند الرازي	221
1 - مفهوم الدلالة والمعنى	222
2- المعنى عند الرازي	229

3- طبيعة العلامة اللسانية 232

4- الاسم والمسمى والتسمية 236

المبحث الرابع: الدلالة اللفظية وأقسامها عند الرازي 242

1- الدلالة غير اللفظية 243

2- أقسام الدلالة اللفظية 246

الدلالة الوضعية 246

الدلالة العقلية 248

أقسام دلالة الالتزام 252

3- دلالة الألفاظ المفردة 254

أ. أسماء المسميات 257

ب. مراتب دلالة اللفظ 261

ج. المشترك والترادف 265

الفصل الرابع: الدلالة بين علوم اللسان وعلوم البلاغة 278

المبحث الأول: الدلالة والصوت 279

1- الدراسة الفونيتيكية عند الرازي 282

2- الدراسة الفونولوجية عند الرازي 289

3- الظواهر الفونولوجية والتنوعات الصوتية 293

النبر 297

التفخيم والترقيق 299

الإدغام 300
المبحث الثاني: الدلالة والصرف 303
1- الاشتقاق وأنواعه 304
2- دلالة أبنية المشتقات عند الرازي 308
أ. دلالة المصادر 310
ب. دلالة المشتقات 312
3- دلالة أبنية الأفعال 316
المبحث الثالث: الدلالة والنحو 319
1- مفهوم الجملة عند الرازي 320
2- التركيب الإسنادي والخبري في الجملة 322
أ. الجملة الفعلية 324
ب. الجملة الاسمية 329
3- الإعراب ودلالة العلامة الإعرابية 337
المبحث الرابع: الدلالة والبلاغة 341
1- البلاغة والفصاحة عند الرازي 342
2- نظرية النظم عند الرازي 345
3- الدلالة وعلم المعاني عند الرازي 351
الوظيفة الدلالية والسياقية للحروف 353
دلالة التركيب الإنشائي 357

أ- الاستفهام ووظيفته الدلالية 358
ب- الوظيفة الدلالية للأمر 360
النظم والمحسنات المعنوية واللفظية 364
أ- المحسنات المعنوية 365
ب- المحسنات اللفظية 367
4- الدلالة وعلم البيان 368
أ- الدلالة اللسانية بين الحقيقة والمجاز 369
ب- الاستعارة والتشبيه والكناية 373
ج- الدلالة بين المجاز والتأويل 377
الخاتمة 380
المصادر والمراجع 388
فهرس الموضوعات 409